School of Theology at Claremont
1001 1429898

The Library

of the

School of Theology

at Claremont

1325 North College Avenue

Claremont, CA 91711

DX
4827
.S3
W37
1926

Schleiermacher

in der Zeit seines Werdens

Von

Professor Dr. Georg Wehrung

„Der Rufer" Evangelischer Verlag
Hermann Werner Nachf., Gütersloh

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Vorwort.

Daß Schleiermacher überschätzt werde, braucht man heute nicht zu fürchten; eher, daß man über ihn rede oder gar abspreche, ohne ihn zu kennen. Denn nur eine lange, eingehende, auch liebevolle Beschäftigung mit ihm und mit dem Ganzen seiner Zeit gewährt diese Kenntnis. Wenn hier das Bild seines Werdens gezeichnet wird, so geschieht es in der Überzeugung, daß seine jugendliche Lebensperiode selbständigen Wert hat und zugleich zum Verständnis seines abschließenden Lebenswerkes grundlegend wichtig ist. Erfüllt der Versuch seinen Zweck, so mag später ein zweites Bändchen der endgültigen Gestalt seiner Gedanken und ihres Zusammenhanges gewidmet sein.

Die vorliegende Schrift fußt zugleich auf meiner früheren (vergriffenen) Studie über den geschichtsphilosophischen Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, auf deren Einzelnachweise und -charakteristiken hier verwiesen sei. Meine dort begründete Abweichung namentlich in erkenntnistheoretischer Hinsicht von Diltheys Darstellung in der ersten Auflage seines Werkes hat sich mir seither bestätigt. Andrerseits habe ich damals wohl zu scharf zwischen mehreren sich störenden Strömungen in den Reden unterschieden; ich hielt noch nicht für vereinbar, was im Geist des Redners innerlich zur Einheit verbunden war, den immanenten und den transzendenten religiösen Zug. Umgekehrt erblicke ich heute gerade in dieser Einheit (auf Grund eines richtigeren Verständnisses des Irrationalen) das Kostbarste, was uns Schleiermacher über die Religion zu sagen hat. Dilthey hat jene Doppelseitigkeit richtig wahrgenommen, aber nicht nur ich habe einst darüber hinweggelesen: wo hat z. B. unsere Theologie eine Religionsphilosophie hervorgebracht,

die den synthetischen Tiefblick der Reden fruchtbar zu machen unternommen hätte?

In seinem neuerdings erschienenen, von mir für diese Untersuchung nicht mehr berücksichtigten Buch „Die idealistische Philosophie und das Christentum" beleuchtet E. Hirsch auch das Verhältnis Schleiermachers zu Fichte; er sieht es von Fichte her, ich von Schleiermacher her. Dahinter steht zugleich eine verschiedene Ansicht vom grundsätzlichen (philosophischen) Denken, worin Fichte und Schleiermacher eben auseinandergehen. Eine genauere Auseinandersetzung darüber soll in einem anderen, systematischen Zusammenhang erfolgen.

Dem hochgeschätzten Bertelsmannschen Verlag verdanke ich es, daß diese eigentlich auf Wunsch eines anderen Verlages unternommene Schrift nicht längere Zeit auf den Druck warten mußte.

Endlich sei Fräulein stud. theol. Adele Bläsing für ihre wertvolle Hilfe beim Lesen der Korrekturbogen auch an dieser Stelle freundlichst gedankt.

Münster, Spätherbst 1926.

Wehrung.

Inhalts-Übersicht.

Seite

Literaturnachweis VII
Einleitung 1

Die Frühentwicklung 8
Erstes Kapitel. Der Durchgang durch die Brüdergemeine . . . 8

Zweites Kapitel. Die Auseinandersetzung mit der Aufklärung, mit Kant und Spinoza 28
I. Der Zeithintergrund 28
1. Die Religion der Aufklärung 28
2. Der Streit um Spinoza (Jacobi gegen Mendelssohn) . . . 35
3. Herders poetischer Spinozismus 41
II. Schleiermachers Berührung und Ringen mit den Mächten der Zeit 46
4. Der gebrochene Weg von Wolff zu Kant, das Auseinandertreten des Moralischen und Religiösen 46
5. Auseinandersetzung mit Spinoza 66

Die romantische Epoche anschaulicher Welt- und Lebensdeutung 74

Drittes Kapitel. Anregungen aus der Welt Goethes und der Romantiker; Klärung gegenüber der Ethik Kants und Fichtes. 74
1. Anregungen aus dem „Wilhelm Meister“ 74
2. Der romantische Kreis 78
3. Schleiermachers ethisches Nachdenken. Entstehung der Reden und der Monologen 94

Viertes Kapitel. Das Verständnis der Religion in den Reden 108
1. Herders Verständnis vom Jahre 1798 108
2. Die Methode der Reden 111
3. Abgrenzungen 119
4. Die konstitutiven Wesensmomente der Religion 125
5. Gott und Unsterblichkeit 147
6. Die Bedeutung der Religion im Geistesleben 153
7. Bildung zur Religion 159
8. Religion und Gemeinschaft 167
9. Positive und natürliche Religion 176
10. Judentum und Christentum 186
11. Zusammenfassung 193
Anhang: Die Briefe über das jüdische Sendschreiben 201

Seite

Fünftes Kapitel. Das Verständnis der geistig-sittlichen Welt in den Monologen und Luzindebriefen 205
I. Die Monologen 205
1. Allgemeine Charakteristik 205
2. Der idealistische Standpunkt 212
3. Individualität und Gemeinschaft 221
4. Das Lebensideal 231
5. Ewige Jugend 241
II. Die vertrauten Briefe über die Luzinde 247
6. Die Briefe als Streitschrift 247
7. Liebe und Ehe 253
8. Die weltanschaulich-geschichtsphilosophische Begründung . . . 267
Sechstes Kapitel. Die Predigtsammlung von 1801 272
Der Übergang zur systematischen Epoche 304
Siebentes Kapitel. Neue Wandlungen (1802—1806) 304
1. Der Wissenschaftsgedanke 305
2. Der Organismus der Wissenschaften 312
3. Die erkenntnistheoretische Ansicht 314
4. Das Verständnis der Religion 320
Schluß 329

Literaturnachweis.

Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bde., herausgegeben von Ludwig Jonas und Wilhelm Dilthey, Bd. I und II in 2. Auflage 1860, Bd. III 1861, Bd. IV 1863 (zitiert Br. I etc. . .). In IV auch Schleiermachers Anzeige von Schellings Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums aus dem J. 1804.

Schleiermachers Briefe an die Grafen zu Dohna, herausgegeben von J. L. Jacobi, 1887.

Ungedruckte Briefe von Schleiermacher und Henriette Herz. Anhang zu „Ungedruckte Predigten Schleiermachers aus den Jahren 1820—28", herausgegeben von Joh. Bauer, 1909.

Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gaß. Herausgegeben von W. Gaß 1852.

Schleiermacher als Mensch. Sein Werden. Familien- und Freundesbriefe 1783—1804, herausgegeben von Heinrich Meisner, 1922.

Briefe Schleiermachers, ausgewählt und eingeleitet von Hermann Mulert, 1923.

Schleiermacher über Spinoza und Jakobi, mitgeteilt von Mulert (Dissertatio ex Chronici Spinozani tomo tertio separatim edita, S. 295 ff., 1923).

Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers, erläutert durch kritische Untersuchungen, Anhang zu Dilthey, Leben Schleiermachers, I, 1. Aufl. 1870 (zitiert D. . .).

Die Reden über die Religion zitiert nach ihrer Urgestalt (Ausgabe von R. Otto, zum erstenmal 1899); die späteren Fassungen auf Grund der kritischen Ausgabe von Bernhard Pünjer, 1879.

Die Monologen zitiert nach ihrer Urgestalt und ihren späteren Bearbeitungen auf Grund der Ausgabe von Fr. M. Schiele in der Philos. Bibl.; 2. Aufl. von Hermann Mulert, mit Anhang: Neujahrspredigt von 1792; Über den Wert des Lebens. „Über den Wert des Lebens" nach dieser Ausgabe Mulerts zitiert.

Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, herausgegeben von Hermann Nohl, Schleiermachers Werke, 2. Band, Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, herausgegeben von Otto Braun 1913.

Die Predigten (erste Sammlung), 1801, zitiert nach der Urausgabe und nach der Gesamtausgabe (Neue Ausg. 1843).

Die Bände der sämtlichen Werke (Berlin, Reimer) werden angeführt: W. Theol. I uff. (= theologische Abteilung), W. Phil. I uff. (= philosophische Abteilung).

„Kurze Darstellung des spinozistischen Systems“ W. Phil. B. IV, erster Teil.

„Vertraute Briefe über Fr. Schlegels Luzinde“, „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“, die Anzeige über Fichtes Bestimmung des Menschen: W. Phil. Bd. I, „Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter“ und „Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens, zunächst in Beziehung auf den Preußischen Staat“: W. Theol. Bd. V.

Schleiermachers und C. G. von Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine, von E. R. Meyer, 1905.

Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, herausgegeben von Heinrich Scholz, 1916.

(Spalding) Vertraute Briefe die Religion betreffend. 3. Aufl. mit einer Zugabe, 1788.

Novalis, Schriften, herausgegeben von Ernst Heilborn (der zweite Teil, 1901, enthält die hier in Betracht kommenden gedanklichen Äußerungen).

Fr. Schlegel, 1794—1802, seine prosaischen Jugendschriften, herausgegeben von J. Minor, 2. Bd., zur deutschen Literatur und Philosophie, 1882.

Zur Literatur über Schleiermacher vgl. die Bibliographie in Schieles Ausgabe der Monologen. Hier seien genannt:

W. Dilthey, Leben Schleiermachers, I. Bd, 2. A. hrsg. von H. Mulert, 1922.

Rudolf Haym, Die romantische Schule, 4. A. besorgt von Osk. Walzel, 1920.

Rudolf Haym, Gesammelte Aufsätze, 1903.

Rudolf Otto in Einleitung und Nachwort seiner Ausgabe der Reden.

S. Eck, Über die Herkunft d. Individualitätsgedankens b. Schleiermacher, 1908.

Hermann Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, 1909.

Alfred Haeberle, Der junge Schleiermacher (Besondere Beilage zum Jahresbericht des Protestantischen Gymnasiums in Straßburg), 1916.

Johannes Wendland, Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, 1915.

Otto Piper, Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion, 1920. (Feinsinnige Schrift.)

Paul Kluckhohn, Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, 1922.

Günther Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers, 1923.

Friedrich Gundolf, Schleiermachers Romantik (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 2. Jahrg. 1924, Heft 3).

Horst Stephan, Die religiöse Frage — die Schicksalsfrage des deutschen Idealismus (Zeitschrift f. Theologie und Kirche, 1926).

Einleitung.

Schleiermacher und sein Lebenswerk sind bis zum heutigen Tage umstritten. In der Gegenwart, so scheint es, wird der Streit wieder ernsthafter geführt. Wir haben noch nicht genug Abstand gewonnen, vielleicht gewinnen wir ihn jetzt. Befinden wir uns doch in einer entscheidenden Auseinandersetzung mit der Geistesbewegung des deutschen Idealismus!

Wir wollen uns aber die Aufgabe nicht zu leicht machen! Mögen die Antworten und Losungen jener Männer uns in ihren Verwicklungen immer deutlicher werden: die Fragestellungen können vorbildlich und bleibend wertvoll sein, gerade in ihrer umspannenden Kraft; sie gegenwärtig zu halten, ist wichtig in Zeiten, die, wie die unsere, im berechtigten Drängen auf ein Entweder-Oder den Blick zu verengen in Gefahr sind. Unsere Tugenden sind ja häufig zugleich unsere Schranken.

Über eins herrscht ja völlige Übereinstimmung: über die menschliche Größe Schleiermachers, die heute noch in seinen Briefen und Gelegenheitsschriften spürbar ist und die doch seine schriftstellerischen Leistungen ein gut Stück hinter sich zurücklässt. Mit ihm in Berührung zu kommen, ist heute wie einst ein persönlicher Gewinn. Dilthey sagt, daß er unter den Gestalten jenes Zeitalters als eine der reinsten hervorragt. Fr. Schlegel schreibt dem Freund: „Du mußt mich in der Mitte der Menschheit selbst festhalten, dadurch, daß Du Dich aus Deiner Harmonie erhebst." „Was für mich so unerschöpflich fruchtbar an Dir ist, das ist, daß Du existierst. Als Objekt würdest du mir für die Menschheit sein, was mir Goethe und Fichte für die Poesie und die Philosophie waren" (Br. III, S. 80 f.). Und in späteren Jahren hat Bettina von Arnim bekannt: „Ob er der größte Mann seiner Zeit sei, wisse sie nicht, aber der größte Mensch sei er gewiß" (E. v. Willich, Aus Schleiermachers Hause, S. 127).

Mensch sein heißt aber Kämpfer sein. Schleiermacher hat das besonders wahr gemacht. Es ist bekannt, wie er die Befreiungskriege hat vorbereiten und weihen helfen. Noch tiefere Ehrfurcht nötigt uns ab sein unerschrockenes Eintreten im Geisteskampf, nachdem die Feldschlachten geschlagen waren, sein Eintreten für innerpolitische, kirchliche und persönliche Freiheit. Er hat sich nicht auf seine Burg zurückgezogen wie der Große von Weimar, hat nicht verwirrtem Handel den Rücken gekehrt, sondern sich hineingeworfen mit ganzer Kraft, hat sich darin verzehrt, hat allen dunklen Gewalten getrotzt, zumal den höfischen, ein wahrer Rufer im Streit, ein Führer über seine Zeit hinaus. Noch in seiner Gedenkrede vom Jahre 1868 (dem Schönsten, was je über Schleiermacher gesagt ist) findet darum K. Steffensen Worte schmerzlichen Vermissens: „Das also ist sein eigentliches Wesen: er ist ein großer Kämpfer und Held in dem Geisterkrieg der letzten Jahrhunderte. Von ihm her datiert eine neue Phase in diesem Streit, ganz neue Verteilungen und Stellungen der Heerhaufen. Wohl auch noch viel Durcheinander und nicht geringe Verwirrung. Aber trotz alledem und definitiv eine veränderte Taktik, neue Aufgaben, Umgestaltungen in den Formen und Mitteln, so des Angriffs, wie der Verteidigung" (Ges. Aufsätze, S. 293).

Im Bewußtsein einer höheren Sendung ist Schleiermacher im Jahre 1799 mit seinen „Reden über die Religion" auf den Plan getreten. Er beschreibt dort selbst die Rolle der Mittler, die, zwischen den bloß sinnlichen und den bloß spekulativen Naturen stehend, eine glücklichere Mischung der menschlichen Grundkräfte verkörpern, in alles wahrhaft Geist und Leben hineintragen und als Helden, Gesetzgeber, Erfinder, gute Dämonen eine edlere Glückseligkeit im stillen schaffen und verbreiten; und zwar je mehr einem solchen auch die Kraft der rednerischen oder künstlerischen Darstellung verliehen ist. „Dies ist das höhere Priestertum, welches das Innere aller geistigen Geheimnisse verkündigt und aus dem Reiche Gottes herabspricht; dies ist die Quelle aller Gesichte und Weissagungen, aller heiligen Kunstwerke und begeisterten Reden, welche ausgestreut werden aufs ohngefähr, ob ein empfängliches Gemüt sie finde und bei sich Frucht

bringen lasse (R. 12). So ist es auch nicht ein „vernünftiger Entschluß", es geschieht ebensowenig „aus irgend einem willkürlichen oder zufälligen Grunde", daß er das Wort ergreift: „es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das, was meine Stelle im Universum bestimmt" (R. 5). In der Tat ist es ein ursprünglicher Besitz, aus dem heraus Schleiermacher vor seinen Zeitgenossen von der Religion „Zeugnis" ablegt (R. 15), es ist nicht minder ein ursprünglicher Besitz, aus dem er in den Monologen (1800) neue Blicke in das Wesen der sittlichen Welt aufschließt. Ein sittlich-religiöser Mensch wirft sein Eigenstes, sein Bestes, ein Neues, hinein in den gärenden Widerstreit der Meinungen, um damit umgestaltend, weiterbildend auf sie einzuwirken, — man hätte damals schwanken können, ob man in der Religion oder im Moralischen sein Innerstes wahrnehmen solle. Die Religion nennt er selbst (R. 14f.); Fr. Schlegel wiederum urteilt: „Sein ganzes Wesen ist moralisch, und eigentlich überwiegt unter allen ausgezeichneten Menschen, die ich kenne, bei ihm am meisten die Moralität allem anderen" (bei Walzel S. 322). Tatsächlich umfaßte er beides zumal, beides von Haus aus aufs innigste vereint, wie denn Reden und Monologen sich gegenseitig erläutern. Ist nun die persönliche Habe der Quell dieser Kundgebungen, ist die Unmittelbarkeit der Aussprache nicht zu verkennen, ist das bei der Frage nach ihrem methodischen Charakter wohl zu beachten: so darf darüber nicht übersehen werden, daß schwierige persönliche und wissenschaftliche Auseinandersetzungen den Hintergrund bilden, daß der Verfasser mit allen Mächten seines Jahrhunderts gerungen hat. „Ich ehre ihn jetzt," schreibt Schelling nach erster Ablehnung (Briefwechsel Schellings I, S. 145), „als einen Geist, den man nur auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Originalphilosophen betrachten kann. Ohne diese Originalität ist es nicht möglich, so das Innerste der Spekulation durchdrungen zu haben, ohne auch nur eine Spur der Stufen, die man durchgehen mußte, zurückzulassen. Das Werk, wie es ist, scheint mir bloß aus sich selbst entsprungen, . . und gleichwohl muß, wer etwas derart hervorbringen will, die tiefsten philosophischen

Studien gemacht haben — oder er hat durch blinde göttliche Inspiration geschrieben." Nur weil er den Gebildeten der Zeit als ein Ebenbürtiger entgegenzutreten vermochte, konnte Schleiermacher erwarten und verlangen, ihnen ein Mittler der Religion zu werden und bei ihnen für seinen Nachweis der religiösen Bedingtheit wahrer und tiefer Bildung Gehör zu finden. In den späteren Jahren, auf der Höhe seiner umspannenden wissenschaftlichen Bestrebungen, erscheint er mehr als ein Vermittler zwischen den großen Tendenzen des geistigen Lebens, den Fragen des allgemeinen Erkennens und dem christlichen Gefühl. In dem berühmten Brief an F. H. Jacobi vom Jahre 1818 (Br. II, S. 351) spricht er von den beiden Brennpunkten seiner eigenen Ellipse, in deren Hin- und Wiederschweben er die Fülle seines irdischen Lebens erblickt. Sein philosophisches und sein christliches Erkennen seien fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen; sie hätten sich auch, solange er denken könne, immer gegenseitig aneinandergestimmt und sich auch immer mehr angenähert. Und in seinem Testament an die Zukunft, wie man gesagt hat, in den Sendschreiben an Lücke über seine Glaubenslehre, bezeichnet er es als den eigentlichen Standpunkt seines Werkes, überhaupt als die Grundaufgabe der aus der Reformation entsprungenen Theologie, die Zusammenstimmung „zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung" darzulegen, „so daß jener nicht diese hindert und diese nicht jenen ausschließt" (W. Th. II, S. 617 f.). Es ist ihm ein ernstes Anliegen, zu zeigen, „daß ein wahrer Philosoph auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben kann, und ebenso, daß man von Herzen fromm sein kann und doch den Mut haben und behalten, sich in die tiefsten Tiefen der Spekulation hineinzugraben" (S. 649). Hier ist der innerste Nerv seines Denkens, seiner Lebensauffassung. Hat er doch noch auf dem Sterbebett von sich bekannt: „Ich muß die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen" (Br. II, S. 511 f.).

Die Bemühungen Schleiermachers sind aus der Problematik der deutschen idealistischen Bewegung herausgewachsen und durch

sie beeinflußt. Er war nicht an der ersten neuschaffenden Phase beteiligt. Als er auftrat, waren schon die tiefen Spannungen wirksam geworden, an deren Überwindung die Zukunft hing. Die geschichtliche Darstellung verfolgt meistens nur die philosophische Linie von Kant bis Hegel; von Goethe wird höchstens in ästhetischen Zusammenhängen gesprochen. Und doch bildet den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen gerade die polare Gegensätzlichkeit, die sich in den Namen Goethes und Kants verdichtet. Bei Goethe, der in allem von Herder bestärkt ist, das objektive Denken, die anschauende Hinwendung zum Objekt, zu seinem Gehalt, das Ausgehen davon; Spinoza dabei der Gewährsmann, gerade indem er seines scholastischen Gewandes entkleidet wird! Bei Kant hinwiederum das Ansetzen des Hebels im Subjekt, die Erfassung der Selbsttätigkeit des Subjekts und seiner Lebensformen; hier die umgekehrte Einseitigkeit, die Gefahr der Entfremdung vom objektiven Gehalt, des Stolzes subjektiver Selbstgenügsamkeit. Bei Goethe ein Wirken von innen, aus innerem Drang; bei Kant Gesetz und kategorischer Imperativ, dieser Imperativ ebenfalls reine Form. Kant ferner in den letzten Gesichtspunkten seiner Weltbetrachtung, in seinem Verständnis von Gott, Jenseits, Ziel des Lebens, der Vollender der Aufklärung; Goethe dagegen der dichterische Träger und Gestalter eines neuen Lebensgefühls, einer neuen Bildungsidee. Fichte potenziert in der ersten Periode seines Denkens lediglich Kant, dessen popular-philosophische Elemente er abstößt, so wie der jugendliche Schelling mit seiner Naturphilosophie damals zu Goethe hinüberneigt. In den Köpfen des eben sich findenden Kreises der Romantiker aber treffen sich zum ersten Male die beiden Geistesmächte und suchen ihren Ausgleich. Es war Fr. Schlegel, der im Athenäum Goethes Wilhelm Meister und die Fichtesche Wissenschaftslehre neben der französischen Revolution die großen Tendenzen des Zeitalters nannte. Die Frühromantik ist, ideengeschichtlich angesehen, gerade das Programm der Vereinigung jener zwei Weltanschauungstendenzen, mag das auch zunächst nur in unklarem und doch bedeutendem Suchen unternommen sein; sie ist das Ringen um übergreifende, in sich freie Bildung. Es wäre beim Suchen geblieben, beim Ausstreuen

von — Fragmenten, wäre nicht einem von ihnen die Grundlage zu einer inneren Verknüpfung der polaren Tendenzen aufgegangen, hätte sich ihm nicht der Weg zu einem „höheren Realismus" (R. 54) gezeigt, wäre ihm nicht die Religion, eine eigen verstandene Religion, als jene Grundlage und als dieser Weg erschienen: die Religion, in deren Wahrheit das Objektivste und das Subjektivste, das Sein und das Sollen sich durchdringen. Gewiß hat Schleiermacher damit dem geistigen Leben jener Tage einen neuen Anstoß der Besinnung, eine Wendung über sich hinaus gebracht und hat ungeahnte neue Möglichkeiten und Ausblicke eröffnet. Die alten philosophischen Probleme bekommen ein anderes Gesicht; weder Fichte noch Schelling können sich der Gewalt der neuen Gedanken entziehen; sie erleben Wandlungen, prägen das Empfangene in ihrer Weise, wirken damit zugleich auf den zurück, der das erste Wort gesprochen, veranlassen ihn selbst zu Umbiegungen und drängen ihn von seiner ursprünglichen Linie ab. Das Bild kompliziert sich. Einfachheit des Denkens ist nie Schleiermachers beste Gabe gewesen, die nimmer ruhende Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen verwehrt es ihm vollends, sie zu gewinnen.

Das freilich ist offenbar: Schleiermacher gehört nicht bloß der Theologie an, er hat seinen unverlierbaren Platz im deutschen Geistesleben, auch seine philosophische Leistung kann nicht belanglos sein. Er hätte in den Handbüchern der Philosophiegeschichte eine weniger bequeme, weniger obenhinfahrende Behandlung verdient, als es meistens geschieht.

Zugleich muß deutlich geworden sein, daß man sein eigentliches Lebenswerk, seine Ideen, nicht losgelöst von seiner Person und ihrer Geschichte verstehen kann. Bei Kant ist das möglich; bei diesem kristallisieren sich gewisse große Denkmotive ursprünglich heraus und gestalten das Ganze. Von ihm ab kreuzen sich die Strömungen und ringen miteinander in jedem seiner Nachfahren, zumal den aus dem Süden stammenden. Zu ihnen gehört der in der Heimat Eichendorffs, in Breslau (im Jahre 1768) geborene, in den schlesischen Wäldern aufgewachsene Schleiermacher, dessen Vorfahren uns nach Mitteldeutschland, ins hessische Berg-

land, weisen; er wurde an Reizsamkeit, Beweglichkeit, Aufnahmefähigkeit nur von Schelling übertroffen.

Eins fällt besonders auf, vergegenwärtigt man sich seine geistige Art, wie sie sich durch sein Leben hindurch uns darstellt: das Auseinandertreten eines sehr lebhaften Gefühls und bewegter Phantasie einerseits und einer scharfen Verstandestätigkeit andrerseits. Beides nicht immer im Gleichgewicht: bald tritt das überschwengliche Gefühl hervor, bald weicht es dem grübelnden, zersetzenden Scharfsinn, der schon den Knaben sehr früh plagte und ihn an den Härten der Kirchenlehre sich stoßen ließ. Beides augenscheinlich ein Erbe von Vater und Großvater, die vergebens die Versöhnung gesucht haben, wie denn über dem Vater ein leiser Hauch von Tragik liegt. Einmal dagegen, darf man sagen, ist es dem Sohn gelungen, über die Spannungen hinauszukommen, aus vollster Einheit seiner reichen Geisteskräfte sein Leben zu leben und sich auszusprechen: in den Tagen seiner Freundschaft mit der beruhigten Henriette Herz und dem unruhig suchenden Anreger Fr. Schlegel, der auch in ihm manches weckte und in Bewegung setzte, was bisher geschlummert hatte. Die Reden und Monologen sind die Haupturkunden dieser, wie ich sagen möchte, intuitiven Lebensperiode, die seine schöpferische Kraft am eigentlichsten offenbart. Die glückliche Einheit wird aber nicht festgehalten, die Hochstimmung weicht neuer Werktagsarbeit; Gefühl und Verstand ordnen ihren Bund aufs neue, das konstruktive Denken will alle Seiten der Lebenswirklichkeit umspannen: es entfaltet sich die systematische Periode, die Lücken der Anschauung und des Erlebens werden von der Kraft des Denkens ausgefüllt, das Streben nach Zusammenhang und Einheit überwiegt. Hier steht die Glaubenslehre im Mittelpunkt; unvollendete Werke zur Ethik und Erkenntnistheorie, Werke gewaltigen Ringens, zeigen die Schranke des Unternehmens an. Die Unterscheidung dieser zwei Hauptperioden hat sich noch nicht überall durchgesetzt, sie ist unerläßlich, will man Schleiermacher verstehen, will man ihm vor allem gerecht werden.

Die Frühentwicklung.

Erstes Kapitel.

Der Durchgang durch die Brüdergemeine.[1])

Kant hat in seiner Jugend pietistische Einflüsse erfahren. Schleiermacher ist durch die Brüdergemeine hindurchgegangen. Beides ist providentiell geworden. Der strenge Moralismus ist Kant eigen wie der pietistischen Schule; Schleiermacher hingegen erlebt in der Brüdergemeine früh die Religion auch nach ihrer übermoralischen Seite. Gewiß, Pietismus und Brüdergemeine zeigen grundlegend gemeinsame Züge. Hier wie dort bestimmt der Gegensatz zur „Welt" das Leben; hier wie dort kommt es auf praktische Lebenshaltung an. War doch das vorausgehende Kirchentum weltförmig und intellektualistisch geworden. Die Abweichungen sind aber ebenso wichtig. Dem Halleschen Pietismus gibt der Bußkampf das Gepräge. Bußkampf ist aber ein moralisches Ringen. Von ihm aus wird das Gnadenerlebnis verstanden; er wirkt im Stand der Gnade nach, so daß auch das Leben des Bekehrten einen gewissen moralistisch-gesetzlichen Charakter annimmt. Zinzendorf führt darüber hinaus. Er ist nach Luther der ursprünglichste religiöse Genius deutscher Zunge. Er läßt den Bußkampf hinter sich und tut ihn auch für seine Gemeinde ab.

[1]) Vgl. O. Herpels Auswahl der Worte Zinzendorfs: „Über Glauben und Leben", 1920; Bernh. Becker, Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchlichen und religiösen Leben seiner Zeit, 1886; S. Eck, Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher; C. R. Meyer, Schleiermachers und G. v. Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine, 1905. Ebenso bei J. Wendland, Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, das betreff. Kapitel. Die ersten Hinweise auf die Eigenart Zinzendorfs gegenüber dem Pietismus verdanke ich D. Kölbing, der zuletzt der Straßburger Brüdergemeine als Prediger vorstand. Hier handelt es sich nur um eine zusammenfassende grundsätzliche Würdigung.

„Ich deklariere Ihnen hautement, daß ich denselben Bußkampf, da sich der Mensch durch selbstgemachte Angst und künstliche inner- und äußerliche Übungen zur Vergebung der Sünde präpariert, für ein dummes, dabei aber doch seelengefährliches Wesen halte, und mich nicht genug verwundern kann, daß man den armen Seelen Lasten auflegt . . ."

„Also will ein Christ nicht anders als heilig sein und hält sich's für eine Ehre, dem Heiland in allen Dingen ähnlich zu werden in seiner Schmach, Armut und Niedrigkeit; und sieht's nicht an als eine gesetzliche Pflicht, sondern es ist sein einziges Vergnügen, sein Element, sein Leben, seine Freude, sein wahres Glück, wenn er Christi Joch auf sich nehmen und ihm nachtragen kann." —

Der Unterschied ist sehr deutlich: für den Pietismus ist Religion Arbeit und Mühe; so auch für Kant. Für Zinzendorf ist sie Glück, Lust, Freude. Gegenüber dem Überwiegen begrifflich-lehrhaften Denkens macht sich dort der moralische Wille geltend, hier das Gefühl. Dort freilich ist das Religiöse nicht sicher zum eigentlich Moralischen hin abgegrenzt. Bei Zinzendorf tritt beides auseinander.

„Da kommt man mit der Perfektion. Was ist die Perfektion? Wieviel Jahre muß man dazu haben? Da sind alle Moralisten eins, daß man von Jahr zu Jahr perfekter wird. Aber ich und meinesgleichen und der Apostel und der Heiland sind nicht der Gedanken. Wir glauben: es ist keine andere Perfektion als, die die erste Minute wird . . ."

„Die Moral des Kindes, das aus dem Geist gezeuget ist, und die Moral des Knechtes Gottes, der fünfzig Jahre in den Wegen des Herrn gedienet hat, ist eine so perfekt als die andere . . ., es kommt immer mehr Erfahrung dazu . . ., aber an sich selbst ist heilig heilig, und unheilig ist allemal unheilig. Da ist kein Plus oder Minus."

Es ist wahr: für den spezifisch moralischen Menschen kommt es auf Perfektion an, er will vollkommener, besser werden. „Das Gute hat seine Grade." Der religiöse Mensch dagegen hat Gott, das ist seine Vollkommenheit, hier gibt es keine Grade. Als

moralischer Mensch bin ich nie am Ziel, immer neue Widerstände sind zu überwinden, immer neue Aufgaben treten auf, unablässig habe ich an mir zu arbeiten. Die Frömmigkeit darf sprechen: Gott ist mein, mein Teil; sie darf sich einer Gegenwart göttlichen Geistes erfreuen, die Unendlichkeit in sich trägt. Entweder hat man Gott oder nicht. Zinzendorf drückt mit genialer Kürze das so aus: man ist entweder heilig oder nicht. Dort kommt es eben auf den Menschen an, hier auf Gott, auf seine Nähe, die in keines Menschen Macht gestellt ist. Darum wird schon das besondere religiöse Ethos in seiner Eigenheit erfaßt: „Was man Pflicht nennt, ist heilig, gut, selig. Es ist aber kein Muß, sondern eine Freude und Gnade; es ist ein Privileg, daß man's so und nicht anders macht. Wir sind verpflichtet; wir machen uns aber keine Pflicht, sondern Freude daraus."

Ist Religion nicht Menschenwerk, dann ist sie Geschenk und ist sie Seligkeit.

„Es ist bei weitem nicht so majestätisch, bei weitem nicht so königlich, priesterlich und göttlich, wenn man zu einem Menschen sagen muß: sei das, mache das, beweise das, gib das her — als wenn man zu einem Menschen sagen kann: nimm!" „Daher ist das einzige und selige Gesetz der Christen: tauge nichts, wolle nichts, könne nichts, zapple nur, bitte nur, glaube nur."

Mit diesem Blick in Gottes Wesen reicht Zinzendorf Luther die Hand. Auch mit der Vergegenwärtigung des Christus, die bei ihm gewiß ihre besondere Färbung und Betonung findet. Seine Religion stellt sich als eigentümlich starke Christusanschauung, Christusmystik dar, die das Wirklichkeitsbild Christi nicht überfliegt, sondern sich gerade zu ihm erhebt.

„Das Seelenauge muß ihn sehen."

„Ich fordere das Essentiale davon, nämlich daß ein Mensch, der abstrakt und pur geistlich gesehen hat, einen Moment darauf in sich finden muß, er hat gesehen; daß ein Mensch so gewiß wissen muß, daß sein Geist gesehen hat, daß sein Herz gesehen und gefühlt hat, als wie man im gemeinen menschlichen Leben gewiß sein kann, daß man gesehen und angerührt hat." —

So wird auch Schleiermacher die Religion als ein Schauen, ja als den Doppelakt von Schauen und Fühlen darstellen.

Noch mehr Fäden spinnen sich hinüber von Zinzendorf zu den „Reden". Die Originalität des Grafen zeigt sich im Verständnis für die individuell-persönliche Form des Heilandserlebnisses und die ergänzende Bedeutung der religiösen Gemeinschaft.

„Das würde uns aber nicht helfen zu unserem Heil, wenn nicht noch das dazu käme: Du hast dich meiner Seele herzlich angenommen. Das bleibt mir immer. Das bezieht sich auf eine gewisse partikulare Offenbarung, die sich freilich auf die Bibel gründet, aber doch einer jeden Seele apart geschieht . . ."

„Wenn ich mit dreißig Leuten spreche, so kann sich's treffen, ob sie gleich alle so vom Heiland ergriffen sind wie ich, daß ein jeder auf eine andere Art als die meine vom Heiland traktiert wird."

„Die allgenugsame Herzreligion ist zwischen dem Heiland und der Seele allein. Sobald es aber heißt: Jesus und ich und der und der, so wird's gleich eine Gemeine. Da ist der Heilige Geist Prophet, der Heiland Priester, und wir zwei oder soviel deren sind, die sind das Kirchlein."

„Es befestigt die Freundschaft nichts mehr, als wenn man seinen Zustand herausjagt."

So ward Zinzendorf zur Gemeindeorganisation getrieben. Das ist kein kirchenrechtliches, es ist ein rein religiöses Gebilde ohne Bindung an den Staat, ein Mittel der Christusanschauung und des Christuserlebnisses.

Wie man weiß, macht sich ein weiblicher Zug hier in der Religion geltend. Das Wahrheitsmoment ist ja unverkennbar. Im religiösen Verhältnis ist der Mensch der Empfangende. Allein ein Hinüberspielen ins Erotische liegt nahe, zumal wo Christus rein an Gottes Stelle tritt.

Christus „ist der einzige Mann, und darum sind unsere Herzen schon in dieser Zeit seine Jungfrauen; freilich mystisch, nicht leiblich". Albertini singt:

„Mein Freund ist mein, und ich bin sein in himmlischem Genusse.
Er küsse mich holdseliglich mit seines Mundes Kusse."

Und:

„So oft ich ihn habe, verfliegen die Stunden
in seiner Umarmung wie leichte Sekunden.
Sobald ich ihn misse, da dehnt sich in Länge
die Zeit; ach, da werden die Weiten so enge."

Wenn später in den „Reden" die Religion unter dem Bild einer bräutlichen Umarmung des Universums beschrieben wird, so kennen wir nun seine Herkunft. —

In den herrnhutischen Klostergemeinden ist die Religion ein und alles. Alles, alle Erziehung, der Reichtum an Feierstunden, die ganze Tageseinteilung, dient dem Phantasieverkehr mit dem Heiland. Schleiermacher sagt in der Selbstbiographie, die er als Kandidat schrieb, daß schon der erste Aufenthalt in Gnadenfrei, die erste Bekanntschaft mit den neuen Eindrücken in ihm den Grund „zu einer Herrschaft der Phantasie in Sachen der Religion" legte, die ihn bei etwas weniger Kaltblütigkeit wahrscheinlich zu einem Schwärmer gemacht hätte (Br. I, 7). Und von seiner Konfirmationszeit in Niesky gesteht er, „lauter glühende Phantasie" gewesen zu sein. Der Religion, besonders der christlichen, sind starke Gefühlskontraste eigen; in der Brüderreligion vollends ist es der gesteigerte Kontrast von Armsündergefühl und Gnadenerleben unter Christi Kreuz. Wir wundern uns nicht, daß ein solches Doppelempfinden zum lyrischen und musikalischen Ausströmen drängt. Zinzendorfs Liedern gibt die Glut des christlichen Empfindens Schwung und Pracht; das bleibt bei allem Absonderlichen groß. Das Überschwengliche des Erlebens sucht sich entsprechende Formen. So war es auch schon in der Reformationszeit. Trockene Naturen wittern dabei auf Schritt und Tritt Ästhetizismus. Die Religion will aber auch als etwas Festliches, als unablässige Verklärung des täglichen Lebens erfahren werden. Eigenartig an den religiösen Veranstaltungen der Brüder ist die Zurückdrängung der Rede durch Gesang, überhaupt die Fülle der Feiern. In seinem Gutachten von 1804 bezeichnet es Schleiermacher als Vorzug, daß sich dort der Gesang zur Selbständigkeit emporgearbeitet hat und nicht nur der Umrahmung der Rede dient. Besonders gern erinnert er sich der Singstunden, in denen

die Gemeine vom Liturgen durch die mannigfachsten religiösen Stimmungen hindurchgeführt wird: sie „machen einen großen religiösen Effekt, und es ist eine solche mehr wert als viele schöne Predigten" (W. Th. V, 109). Ähnlich zeichnen die „Reden" das Bild einer wahren religiösen Vereinigung: „In heiligen Hymnen und Chören . . . wird ausgehaucht, was die bestimmte Rede nicht mehr fassen kann, und so unterstützen sich und wechseln die Töne des Gedankens und der Empfindung, bis alles gesättigt ist und voll des Heiligen und Unendlichen" (R. 183). Die monatlichen Abendmahlsfeiern (am Samstagabend beim Kerzenschein), die Feier der Karwoche und des Osterfestes sind auch später noch für ihn ein Gegenstand der Sehnsucht. „Man feiert kein Abendmahl als nur dort" (Br. vom J. 1805, II, 23). Die Gutachten schreiben: „Dem Abendmahl selbst sollte jedesmal eine eigene Zusammenkunft gewidmet sein, die Feier sollte selten sein, damit immer ein ansehnlicher Teil der Gemeine sich dabei einstellte, und ein Ritus sollte eingeführt werden, welcher mehr die Ruhe und Stille beförderte, die dem Charakter der Handlung so angemessen ist . . . Das vollkommenste Muster wäre auch hierin freilich die Brüdergemeine" (W. Th. V, S. 128).

Der Pflege des Seelenlebens dienten in der Gemeine noch besondere Bräuche. Da war die Teilung in kleinere Gruppen, in „Chöre" und in noch kleinere „Gesellschaften", die sich im Winter zu freier religiöser Aussprache vereinten. Alle Mittel wurden angewandt, um den Menschen auf sich selbst achten zu lassen. In den gemeinsamen Abendstunden (um 7 Uhr) wurden unter anderm auch die Lebensläufe von Brüdern und Schwestern verlesen. Die Brüderreligion, der Umgang mit dem Heiland, scheint so eintönig und birgt doch einen erstaunlichen Reichtum, da jeder wieder in eigener Weise sich vom Heiland geführt weiß. Und alle schlichten Herzen sind gewürdigt, ihre innere Geschichte der Gemeine weiterzugeben. Man kann sich nicht genug tun, in immer neuen Abwandlungen das gemeinsame Wunder wahrzunehmen.

Das ist ja überhaupt die Ruhmestat des religiösen, genauer des biblisch-religiösen Geistes, daß er das menschliche Innenleben

endgültig aufgeschlossen hat. Da stoßen Seele und Gott zusammen; die Seele durchläuft die ganze Skala von Gefühlen, wird durch die Hölle zum Himmel emporgeführt, auch die letzte Selbsterkenntnis wird ihr nicht erspart. Indien ist nach Oldenbergs Wort das Land der Typen; auf allen Gebilden der indischen Epik ruhe trotz ihrer Farbenpracht jener seltsam starre Zug, der uns die Menschen wie Schatten erscheinen lasse, und dies darum, weil das Reich dieser Poesie nicht bis dorthin gehe, wo das eigenste Leben des einzelnen angehe („Buddha" 1920, S. 157 f.). Auch die herrlichen Gestalten der griechischen Kunst sind doch vorwiegend typische Gebilde, auch hier ist die Seele nicht völlig in Bewegung gesetzt, nicht des tiefsten Leides noch der seligsten Freude gewürdigt. Es fehlt hier wie dort die Wucht des personalen Gotteserlebnisses. Erst der biblisch-christliche Boden ist die Heimat der confessiones. Schon Jeremia stellt einen Höhepunkt dar. Augustin wieder ist eine einzigartige Erscheinung. Die befruchtenden Wirkungen auf das allgemeine Kulturleben sind gar nicht abzuschätzen. Weder die Dichtkunst der Renaissance noch der deutsche Humanismus wären ohne diese Einflüsse, was sie sind. Nicht umsonst stellt Goethe die Bekenntnisse einer schönen Seele mitten in seinen großen Roman.

Schleiermacher ist es vergönnt gewesen, an dieser unerhörten religiösen Verinnerlichung des Seelenlebens nach herrnhutischem Muster teilzunehmen. Er hat immer gewußt, was das für ihn bedeutete. „In der Gemeine wird der Mensch gebildet durch Einsamkeit und stilles Nachdenken." „Kleinigkeiten, die der Mensch in der Welt gar nicht wahrnimmt, bringen euch schon zum Nachdenken und decken euch etwas auf — was allerdings ein großer Vorzug ist —, und ich danke es meinem Aufenthalt in der Gemeine, daß ich ihn in einem höheren Grade besitze als irgend ein Mensch vielleicht, den ich in der Welt kenne" (Br. I, 208 f.). „Es gibt viele Menschen, die in der Tat nicht wenig in sich selbst haben, aber doch nicht imstande sind, das eigentliche Innere eines anderen Menschen herauszufinden. Dies ist die Ursache, warum wir auch von Menschen, die uns etwas wert sind, so oft weniger verstanden werden, als wir wünschten, und warum uns unser Talent

des Verstehens, wenn wir ehrlich sein wollen, etwas ausgezeichnet erscheinen muß. Insofern man irgend etwas Inneres kann äußeren Umständen zu verdanken haben, glaube ich, daß wir hiervon immer etwas auf Rechnung der Gemeine setzen können. Das zeitige In-sich-selbst-schauen und in einem solchen Detail, wie es fast nur dort möglich ist, bildet gewiß den reifsten Menschenbeobachter" (Br. IV, 87, an Brinkmann). Die Monologen aber sind nichts anderes als ein weltliches Seitenstück zu den Lebensläufen, wie sie in der Gemeine üblich waren: „Keine köstlichere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemütes zu sich selbst geredet hat."

Die bleibende Bedeutung der Brüdergemeine für Schleiermacher läßt sich mit einigen Sätzen etwa folgendermaßen zusammenfassen:

Wichtige Wesenszüge der Religion haben sich ihm dort lebendig dargeboten. Zuerst ist zu nennen ihre das ganze Leben durchdringende, alles beherrschende Kraft. Dazu bekennt sich auch der Redner über die Religion.

Sodann und besonders ihre vom eigentlichen moralischen Verhalten sich abhebende, doch wieder das Moralische in sich bergende übermoralische Eigenart, ihr überschwenglicher, aus dem Durchschnittsgleichgewicht bringender Charakter, ihre starke Gefühlsbestimmtheit, ihr Wesen als Beschenkt- und Ergriffensein, als Seligkeit und Feierlichkeit. Durch die ganze Denkarbeit Schleiermachers geht das Bemühen, dieses außerordentlich wichtige Merkmal zur Geltung zu bringen. Das Anheben mit dem schneidenden Gegensatz zum Moralischen, genauer: zum kantisch verstandenen Moralischen, in den Reden ist einfach zeitgeschichtlich notwendig gewesen, eine wichtige Tat, die Antithese, die erst den Boden zum richtigen Verständnis schaffen konnte. Gewiß werden die Beziehungen des Ethischen zur wesenhaften Religion sofort problematischer, aber bilden sie nicht bis heute eine der allerschwierigsten Aufgaben? Jedenfalls gehört dort ein anderes, höheres Moralisches zur Religion, mag diese andererseits auch als stiller, das Handeln lähmender Genuß (Augustin: fruitio) beschrieben werden.

Dieser Eigenart der Religion entspricht die lyrisch-musikalische Ausdrucksweise, die das ganze seelische Leben über sich selbst hinausgehoben, festlich erhoben, begeistert zeigt. Das Ästhetische ist Hilfsmittel, wird selber geweiht durch die Berührung mit einem solchen Inhalt. „Wie oft habe ich," bekennt der Redner (S. 135), „die Musik meiner Religion angestimmt, um die Gegenwärtigen zu bewegen, von einzelnen leisen Tönen anhebend und mit jugendlichem Ungestüm sehnsuchtsvoll fortschreitend bis zur vollesten Harmonie der religiösen Gefühle." Wer, der weiß, was Religion ist, möchte hier von ihrer Verfälschung sprechen?

Auf dem engumgrenzten herrnhutischen Boden ist Schleiermacher weiter der Wert und der Reichtum der religiösen Individualitäten und zwar zugleich im Zusammenhang der religiösen Gemeinschaft entgegengetreten. Wir haben diese Zusammenhänge, auf die besonders S. Eck hingewiesen hat, lange nicht genug gewürdigt. Hier wurzelt jedenfalls der philosophische Prophet der Individualität, mag er auch in seinem Werden noch anderen Anregungen sich erschlossen haben. Ebenso muß betont werden, daß der philosophische Gemeinschaftsgedanke religiösen Ursprungs ist. Bei Kant findet er sich darum nicht. Er taucht bei Herder auf, er wird in den Reden und in den Monologen mit neuer Kraft entwickelt und geht nun erst in den Gesamtbesitz über.

Daß Schleiermacher bei den Brüdern die Fähigkeit ausgebildet hat, auf sein Inneres zu lauschen und es auszusprechen, ist schon erwähnt. Seither ist es ihm Bedürfnis geblieben, sich andern aufzuschließen. Die Virtuosität der Freundschaft hat er von dort mitgenommen.

Ein wichtiges Vorbild ist ihm endlich die Brüdergemeine geworden durch ihre konfessionelle Toleranz, ihre Freiheit vom Staat, ihren kultischen Reichtum. Es war über die Maßen wichtig, daß der Erneuerer der Religion und des kirchlichen Lebens in seiner Jugendzeit nicht nur religiöses Familienleben, sondern wirkliches, echtes, christliches Gemeindeleben, die Frömmigkeit als Besitz einer ganzen Gemeinde, kennen gelernt und den Segen davon verspürt hat.

Alles in allem kann man sagen: daß Schleiermacher später in die romantische Bewegung eingegriffen hat, das ist nicht von ungefähr geschehen. Hat er doch als Knabe und werdender Jüngling eine Periode religiöser Romantik durchlebt. Vielleicht darf man die Brüdergemeine den romantischen Seitenzweig des Luthertums nennen.

Schleiermacher faßt im Jahre 1802 zurückblickend in einem Brief an Reimer in folgenden Worten zusammen, was ihm die Brüdergemeine geboten hat (Br. I, 294 f.): „Es gibt keinen Ort, der so wie dieser die lebendige Erinnerung in den ganzen Gang meines Geistes begünstigte, von dem ersten Erwachen des Besseren an bis auf den Punkt, wo ich jetzt stehe. Hier ging mir zuerst das Bewußtsein auf von dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt, freilich in einer kleinen Gestalt . . . Hier entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skeptizismus gerettet und erhalten hat. Damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet, und ich kann sagen, daß ich nach allem wieder ein Herrnhuter geworden bin, nur von einer höheren Ordnung."

In der Knabenanstalt zu Niesky in der Lausitzer Kiefernheide hat Schleiermacher eine glückliche Jugend genossen (1783 bis Herbst 1785). Die Brüderreligion fand in den verwandten Seiten seiner Seele aufrichtigen Widerhall. In seiner kurzen „Selbstbiographie" (Br. I, 7) bekennt er zwar, er verdanke dem Durchbruch des religiösen Gefühls in Gnadenfrei in den Wochen des Wartens auf die eigentliche Aufnahme „sehr schätzbare Erfahrungen", überhaupt dies, daß er seine religiöse Denkungsart, die sich bei den meisten Menschen unvermerkt aus Theorie und Beobachtung bilde, weit lebendiger als das Resultat und den Abdruck seiner eigenen Geschichte ansehen könne, — er fügt aber hinzu: „jetzt ging ein neuer Kampf an, der durch die Art, wie die Lehre von dem natürlichen Verderben und den übernatürlichen Gnadenwirkungen in der Brüdergemeine behandelt und fast in jeden Vortrag verwebt wird, veranlaßt wurde und fast so lange gedauert hat, als ich ein

Mitglied derselben gewesen bin . . . Denn vergeblich rang ich nach den übernatürlichen Gefühlen, von deren Notwendigkeit mich jeder Blick auf mich selbst mit Hinsicht auf die Lehre von dem künftigen Vergeltungszustande überzeugte, von deren Wirklichkeit außer mir mich jeder Vortrag und jeder Gesang, ja jeder Anblick dieser bei einer solchen Stimmung so einnehmenden Menschen überredete und die nur vor mir zu fliehen schienen." Betreffs der Zeitangabe muß hier eine Übertreibung vorliegen; dem ersten unruhigen Suchen muß zunächst eine stetigere positive Stimmung gefolgt sein. Er redet und denkt in der Brüdersprache. Der Aufenthalt in der Gemeine ist ihm ein „Gnadenlos". Sein inneres Leben ist ein vergnügter „Gang"; der Schwester wünscht er eine „ganz besondere Ruhe des Heilandes". Der „ungestörte Umgang" mit dem Heiland ist das erste und letzte Verlangen. „So oft man zu ihm kommt als ein Sünder, der bloß aus seiner Gnade selig ist, so oft man sich einen Gnadenblick von ihm ausbittet, so geht man nie leer von ihm, er wird nie untreu, so oft wir es auch werden; — aber doch je ungestörter, desto besser; je einförmiger, desto ruhiger, desto näher am Himmel — am liebsten aber ganz da" (Br. I, 28). „Gnadenblick" — so werden die Reden von den „tiefdringenden Blicken" sprechen, die der hohe Weltgeist dem Menschen zuwirft (R. 161): wo dergestalt die fromme Sprache aus der Knabenzeit auch in späteren Jahren nachwirkt, da muß sie einmal echt gewesen sein. Aus den Tagen der Trennung von der Gemeine haben wir auch noch das Bekenntnis an den Vater, daß er am alten Glauben festgehangen habe: „was ich zu empfinden vorgab, war nicht Heuchelei, ich empfand es wirklich" (Br. I, 52).

Wird nicht eine Jugend, die angewiesen ist, jede gute Handlung in sich als verdächtig zu betrachten (vgl. Br. I, 7), überall den schlechten Herzensregungen nachzuspüren, früh alt, altklug? „Ich habe in der kurzen Zeit viel erfahren, d. h. viel Schlechtes von meiner Seite und viel Gnade von seiten des Heilandes; ich habe Zorn verdient, heißt es meinerseits; ich habe dich versühnt, ruft das Lamm vom Kreuz" (Br. I, 33). Wir verstehen es, wenn Schleiermacher zwanzig Jahre später urteilt: „Kindliche Einfalt

habe ich nie gehabt; ich war in meinen Kinderjahren wie ein alter Mann, der schon die Welt durchgelebt hat und der nur Kind spielt oder träumt, und wenn ich jetzt nicht mehr Kindersinn hätte als damals, so wäre ich ein miserabler Mensch" (Ausgabe von H. Mulert, 1923, S. 194).

In der Studentenzeit zu Barby an der Elbe (1785 bis Frühjahr 1787) sehen wir freilich bald die innere Loslösung sich vollziehen. Die zarten Empfindungen des Jesusumganges und der Sehnsucht nach dem Himmel verflüchtigen sich mehr und mehr. Der Jüngling fängt an, fester und selbständiger auf der Erde zu stehen. Der älteren Schwester schreibt er um die Osterzeit 1786 (Br. I, 29f.): „Es tut dir leid, aus deiner seligen Ruhe herauszukommen, und ich kann dir nicht ganz unrecht geben; aber, liebe Schwester, Pflicht ist Pflicht, und man muß sich immer freuen, sie zu tun. Ich denke, wenn du dich auch von morgens um fünf bis abends um zehn im Hause und Garten herumtummelst, so kannst du ebenso selig sein, ebensosehr des Heilandes Nähe fühlen als in deiner ruhigen Untätigkeit (wenn du mir das Wort erlaubst), die du in Gnadenfrei genossest . . . Erstlich sei doch froh, daß du einmal wieder in Wirtschaftsgeschäfte hineinkommst; es ist für ein junges Frauenzimmer unumgänglich nötig, etwas davon zu verstehen . . . Zweitens, sei nicht zu ängstlich, ob du's auch recht machst, denn das taugt gar nichts . . . Drittens, bedenke fleißig, daß man von allen Seiten auf dich sehen und von dir auf die Gemeine schließen wird; darum sei nicht zu niedergeschlagen und melancholisch, damit die Leute nicht in der Meinung bestärkt werden, daß die Herrnhuter sämtlich Kopfhänger sind. Viertens, rede ordentlich und bediene dich keines Wortes, das du im Schwesternhause erst gelernt hast, denn die taugen nichts . . ." Und an den Vater gleichzeitig (Br. I, 37): „wenn ich in mein siebzehnjähriges Leben zurücksehe, so finde ich darin schon ausgezeichnete Proben von der gütigen und barmherzigen Leitung des Herrn aller Dinge und von seinem Achthaben auf alle Umstände auch des ärmsten seiner vernünftigen Geschöpfe, die mich in den Staub beugen, daß ich sagen muß: mit welcher Geduld und Gnade und Huld hast du mich geführt, Herr, daß sich mein

Denken darüber verliert, aber das unbeschränkte Zutrauen, was daraus entstehen sollte, das fehlt mir . . ."

Der Gedanke an die Zukunft bereitet „manche bange, melancholische Stunde". Dunkel und ahnungsvoll regt sich das Bewußtsein einer größeren Bestimmung, die ihn über den jetzigen engen Lebenskreis hinausweist. Der Heiland tritt ihm hinter Gott zurück. Die männlichen Kräfte des Verstandes regen sich. Hilfsmittel stehen ja wenige zur Verfügung, doch stellt z. B. „die allgemeine Literaturzeitung" die Berührung her mit dem schaffenden Geistesleben ringsum. Dem Vater gesteht er im Sommer 1786, er möchte gern „recht von Grund aus" Theologie studieren; er spricht von der „etwas zu großen Eingeschränktheit in der Lektüre". Für ihn sei es ja nur „ein kleines Mißvergnügen" (Br. I, 39 f.). Wenige Wochen später ist freilich der Riß vollständig geworden. Das Schicksal fügte es, daß mehrere kritische Köpfe sich zusammenfanden. In der Selbstbiographie heißt es (Br. I, 10 f.): „Die Untersuchungen der neueren Theologen über das System und der Philosophen über die menschliche Seele kamen uns nicht zustatten; denn wir hörten wohl beiläufig, daß so etwas in der Welt geschah, aber den Inhalt konnten wir nur aus dem, was wir selbst entdeckten, erraten. Wir frevelten wohl, indem wir uns durch meilenweite heimliche Gänge oder durch verbotene Korrespondenz Bücher aus dem Index verschafften, aber es waren nur Wielands Gedichte und Goethes Werther, wonach wir lüstern waren — nur unser Empfinden wollten wir von außen nähren —, was das Denken betraf, so waren wir zu sehr in Gärung und in Selbstbeobachtung über diese Gärung vertieft, als daß wir für etwas anderes hätten empfänglich sein können." „Selbstdenker" nannten sich diese jungen Köpfe, deren unerschrockene Verstandesarbeit die offizielle Theologie der Brüder zerrieb. Ein wichtiger Bundesgenosse war das eifrig aufgenommene Lebensgefühl der Dichter, ein neues, weites, rein menschliches Lebensgefühl, zunächst in der Wertherstimmung, wie sie auch aus den Liedern des in jenem Kreise sehr beliebten Hölty klingt — seine Elegie auf einen Dorfkirchhof gehörte noch später zu Schleiermachers Lieblingen. Der Jugend, die in verworrenem

Ringen begriffen ist, sind solche schwermütigen Töne aus dem Herzen gesprochen. Die entscheidenden Jugendjahre bedeutender Menschen spiegeln etwas anderes wider als einfaches Glück; das Suchen ist zu schwer. Die bessere deutsche Jugend des ausgehenden 18. Jahrhunderts insgesamt war von diesem Drängen erfüllt, sie schaute ahnungsvoll nach Höhen aus, deren Gipfel noch fern waren, zu denen der Zugang im Dunkel lag.

Ein Gedankengebäude fängt an zu wanken, wo das den Eckstein bildende Grundgefühl angegriffen wird. Gegen das in Herrnhut vorwaltende Gefühl des Armsünderwesens streitet in Schleiermacher und seinen Gefährten das Lebensempfinden, das in unserer großen Dichtung sich in jenen Jahrzehnten herausgestaltete.

Es ist ein vorbildliches Ereignis. Es ist der Widerstreit, den seither die Generationen immer wieder verspüren. Zum Christentum der Kirchenlehre tritt als bildende Macht die Geisteswelt unserer Dichter, der deutsche Humanismus. Ein jugendlich frohes Empfinden kreuzt sich mit dem andern, das etwas Altkluges nicht verleugnen kann. Auf der einen Seite ein Verwerfen des Menschen, der Finsternis in seinem Herzen, auf der andern ein Hochdenken von ihm, eine Hochstimmung, worin das Streben in des Busens Reine seiner selbst bewußt wird. Und die Menschen dieses Strebens haben Großes getan, haben Volk und Staat aus der Tiefe heraufführen helfen. Manchem ritzt die berührte Spannung bloß die Haut, seine Bekanntschaft mit dem idealistischen Lebensempfinden ist zu äußerlich, die Wucht der ganzen Frage führt er sich nicht zu Gemüt; eine gewisse trotzige Unsicherheit bleibt freilich bei schärferem Zusehen nicht verborgen, man denke an Schleiermachers Vater! Wir müssen die Gegensätzlichkeit viel tiefer, viel treuer durchkosten, durch sie hindurch die Überwindung suchen. Mag der einzelne sich dem enthoben glauben, die Theologie als Ganzes kann es nicht. — Unentbehrlicher Führer dabei ist jedenfalls Luther mit seinem über alle rationale und humane Betrachtung hinausweisenden Verständnis der Sünde.

Von der in Gärung befindlichen Jugend können wir die Überwindung nicht erwarten. Der Jüngling Schleiermacher wird

des Gegensatzes inne; bisher zurückgedrängte Triebe seines Wesens nötigen ihn, sich dem neuen Lebensempfinden in die Arme zu werfen. Es ist ein ganz unherrnhutisches, aber kein unfrommes Lebensempfinden; im Gegenteil, dem Zug der Zeit entsprechend, ist es aufrichtig religiös.

Aus jenen Tagen ist uns — es ist noch nicht allzu lange her — aus seinem Nachlaß ein Blatt unter dem Titel „Wasserfahrt" zugänglich gemacht, das uns einen wichtigen Einblick in seine damalige Grundstimmung gewährt. Ein wunderſamer Duft liegt darüber (Meyer, S. 213 f.).

„Wenn ich in . . . tiefem Nachdenken über alles um mich her mich vergnüge und über alles forsche, wo meine Kräfte hinlangen, so ist sie [die Vorsehung] es, der Urquell alles Guten, die meine Seele dazu tüchtig machte; sie ist es, die mir das Fünkchen Verstand gab, das nun anfängt durchzubrechen. Wenn ich an den Schönheiten der Natur mich weide vom hellen Stern bis zum niedrigen, verachteten Gräschen, so ist sie es, die diese herrliche Natur bildete und die mir Empfänglichkeit für alle Schönheiten ihrer Schöpfung in die Seele legte . . ."

„O Vorsehung . . ., zähle viele solche Abende zu meinen Tagen hinzu, sie sind wohl wert der Hitze und Last des vorhergegangenen Tages . . . Du aber, o Mond, h. Gestirn, himmlischer König der Nacht . . ., wenn ich mich in deiner Gesellschaft von nützlichen Arbeiten erhole, wenn ich meine Freude durch dein Anschauen krönen will, da leuchte freundlich auf mich herab, da zeige mir Gottes Natur in ihrem schönsten Licht, da gieße Freude in mein Herz wie heute . . . Wenn aber — o schrecklicher Fall, möchtest du nie eintreten —, wenn ich niedrig gehandelt, wenn ich die Menschheit entehrt und meine Seele herabgewürdigt habe und mich vor dich wage, da verbirg dein Antlitz hinter dicke, finstere Wolken, laß dein h. Licht nicht mich Unwürdigen bescheinen, daß ich niederfalle und mich demütige . . .; dann tritt mitleidig hervor, gönne dem Reuevollen deinen Schein, und sei Zeuge zwischen Jehova und mir."

Der Glaube an die Vorsehung ist also nun der religiöse Leitgedanke. Dazu kommt der Glaube an die Menschheit, die

Humanität. „Mit stolzer Freude," berichtet er in den Monologen (M. 35), „denk ich noch der Zeit, da ich die Menschheit fand, und wußte, daß ich sie nie mehr verlieren würde." Und weiter (M. 107 f.): „So bin ich, seitdem meines Wesens sich die Vernunft bemächtiget und Freiheit und Selbstbewußtsein in mir wohnen, die wechselreichen Bahnen des Lebens durchgewandelt. Im schönen Genuß der jugendlichen Freiheit habe ich die große Tat vollbracht, hinwegzuwerfen die falsche Maske . . ."

Jetzt schon wird der Weg Schleiermachers deutlich sichtbar: er geht vom spezifisch Christlichen herrnhutischen Gepräges zum Allgemein-menschlich-Religiösen. Er wird dann weiter führen vom Human-Religiösen wiederum zum Christlichen, aber so, daß ein Human-Religiöses die stetige Grundlage bildet, sich im Christlichen sozusagen vollendet. —

Nach vielen inneren Kämpfen öffnet sich der Sohn, von seinen Lehrern dazu genötigt, dem Vater (21. I. 1787) und bekennt ihm die Unmöglichkeit, länger zur Gemeine zu gehören (Br. I, 42 ff.): „Der Glaube ist ein Regale der Gottheit, schrieben Sie mir. Ach, bester Vater, wenn Sie glauben, daß ohne diesen Glauben keine, wenigstens nicht die Seligkeit in jenem, nicht die Ruhe in diesem Leben ist, als bei demselben, und das glauben Sie ja, o, so bitten Sie Gott, daß er mir ihn schenke; denn für mich ist er jetzt verloren. Ich kann nicht glauben, daß der ewiger, wahrer Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte; ich kann nicht glauben, daß sein Tod eine stellvertretende Versöhnung war, weil er es selbst nie ausdrücklich gesagt hat, und weil ich nicht glauben kann, daß sie nötig gewesen; denn Gott kann die Menschen, die er offenbar nicht zur Vollkommenheit, sondern nur zum Streben nach derselben geschaffen hat, unmöglich darum ewig strafen wollen, weil sie nicht vollkommen geworden sind." Alle seine „starken Gründe" umständlich zu erzählen, ist er jetzt nicht in der Lage, „aber ich bitte Sie inständig, halten Sie sie nicht für vorübergehende, nicht tief gewurzelte Gedanken; fast ein Jahr lang haften sie bei mir, und ein langes angestrengtes Nachdenken hat mich dazu bestimmt".

Ich kann nicht glauben: nämlich an Christus nach dem kirchlichen Verständnis, an seinen Versöhnungstod. Auch Jung-Stilling bekennt in seiner Selbstbiographie, daß ihm der versöhnende Opfertod Christi einmal anfing, eine orientalische Ausschmückung des sittlichen Verdienstes um die Menschheit zu sein. Der Glaube an Gott dagegen, an den Schöpfergott, steht fest. „Auch ich würde mich für einen fühllosen, unglückseligen Menschen halten, wenn ich nicht die innigste Liebe kindlicher Dankbarkeit gegen diesen über alles guten Gott fühlte . . . Warum, bester Vater, sagen Sie, ich bete nicht Ihren Gott an, ich wolle fremden Göttern dienen? ist es nicht Ein Gott, der Sie und mich geschaffen hat und erhält und den wir beide verehren? Warum können wir nicht mehr vor einem Altar niederknien und zu unserm gemeinschaftlichen Vater beten?" (Br. I, 53.) Luthers Zweifel war allerdings schwerer; das war eine Not nicht bloß des Denkens, sondern des Herzens, des innersten Wesens; für Luther handelte es sich um Gott selbst, um das Letzte — darum wurden ihm auch neue Tiefen Gottes selbst erschlossen.

Deutlich spüren wir in Schleiermachers Worten den Geist der Aufklärung. Streben nach Vollkommenheit, das Bestreben, Gott immer wohlgefälliger zu werden (Br. I, 53), ist ihm das erste und einzige, was dem Menschen auferlegt ist. Streben nach Wahrheit, sagte ähnlich Lessing, nicht der Besitz der Wahrheit wird von uns verlangt. „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz.

Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! — ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib, die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein."

Streben nach Vollkommenheit, nach Wahrheit! Deutlich waltet der rein sittliche Gesichtspunkt vor. Moralisch ist eben das Ringen nach dem Vollkommenen, ist vollkommener werden wollen und vollkommener werden, unabläßiges über sich Hinauswachsen. Von Perfektion hörten wir Zinzendorf sprechen. Der Mensch braucht sich dabei nicht auf seine natürliche Kraft zu verlassen, wenigstens nicht nach den tieferen Geistern jener Zeit, nicht z. B. nach Kant; er verläßt sich auf die Kraft der Stimme des „Du sollst", insofern auf eine in ihm wirksam werdende göttliche Kraft. Ein frommes Empfinden kann sich damit verbinden, indem der Ruf und die Anlage zum Guten als Werk der Gottheit erscheinen. Doch bildet das Sittliche die Grundlage und ist die Hauptsache. Hier bei den edleren Vertretern der Aufklärung löst sich das sittliche Denken grundsätzlich aus dem übergeordneten religiösen Verhältnis, wie es zuvor den Protestantismus bestimmt hat, heraus. Dieses Verhältnis verblaßt und mit ihm die umspannende religiöse Sehweise.

Und doch gibt es eine selbständige religiöse Frage, die über die sittliche weit hinübergreift, die Himmel und Erde durchmißt. Das ist die Frage nach Gemeinschaft mit Gott, Gott dem Heiligen, die Frage, wie wir diesem Gott nahe, wirklich nahe kommen. Das ist etwas anderes, ist mehr als das Näherkommen im sittlichen Streben. Kein unendliches Streben des Menschen kann die Gewißheit dieser Gemeinschaft, dieser Nähe begründen. Kein unendliches Streben des Menschen kann den Abstand, der ihn von Gott trennt, überwinden, und zwar mit einem Mal, grundsätzlich, endgültig! Darauf käme es an! Die Kraft jener rein religiösen Frage hat aber nachgelassen, ihr Sinn sich verdunkelt, wo man sich auf das sittliche Streben zurückzieht. Ihre irrationale Tiefe verlangt auch nach einer irrationalen Lösung. Und da gewinnen die alten christlichen Intuitionen, wie sie hinter den lehrhaften Formeln stehen, wiederum Leben und Wahrheit (mögen auch jene Lehrformeln das Geheimnis zu sehr rationalisiert und damit dem prüfenden Verstand eine günstige Angriffsfläche geboten haben).

Ja, es fällt nun auch neues Licht auf die sittliche Frage. Nach dem Guten streben, ihm näherkommen: hat das einen Sinn, können wir es, solange wir nicht grundsätzlich in den Lebenskreis

des Guten hineingestellt sind? Verfallen wir sonst nicht einer gefährlichen Selbsttäuschung?

Differenzierung ist stets ein gewisser Fortschritt. Es mußte die Stunde kommen, wo das Moralische sich auf sich selbst besann, sich aus Trübungen erhob und seine Freiheit und Geltung verkündete. Sollte das aber eine Freiheit sein, rein auf sich selbst gestellt und losgelöst von den schöpferischen Gründen und Offenbarungen des Wirklichen? Oder eine Freiheit innerhalb dieser Offenbarungen und in ihrem Namen? Also eine Freiheit des Gehorsams und der Anerkennung eines Größeren? Die Freiheit der Einordnung in eine überlegene Wahrheit und des Gestaltens aus dieser Wahrheit?

Die Antwort des Vaters (Br. I, 46 ff.) würdigen wir auch nur sachlich. Er empfindet es als ungereimt, daß wir nach Vollkommenheit streben sollen, „was doch der Mensch in alle Ewigkeit zu erreichen nicht fähig ist". Hier steht wirklich die religiöse Betrachtung voran, und sie schärft den Blick für die Schwäche des bloß moralischen Standpunktes. Der Gedanke der Vollkommenheit ist an Gott gemessen; so allein hat er Halt und Bestand, so aber auch enthüllt er die Problematik des menschlich-sittlichen Strebens. Nicht ohne Kraft wird die theozentrische Auffassung (reformierten Gepräges) vertreten: „Aber nicht das, was du Vollkommenheit nennst, sondern Gottes Verherrlichung ist der erste und der letzte Zweck aller seiner Offenbarungen und Werke . . . Gott, da er einig ist, kann auch nur einen Zweck haben, den nämlich, daß seine Liebe, sein Lob und seine Verherrlichung unsere jetzige und künftige Seligkeit werde und ewig bleibe und er allein alles in allem sei. Soll aber Gottes Verherrlichung zugleich unsere Seligkeit sein (denn nur ein Zweck kann stattfinden), so muß ja seine Liebe, sein Lob und seine Verherrlichung unser einziges und ewiges Interesse werden, so daß wir daran selbst unsere ewige Freude und die Erfüllung unserer Wünsche in alle Ewigkeit finden."

„Von diesem Glauben nun als der Quelle solcher Liebe und Gottes-Verherrlichung habe ich dir geschrieben, daß sie ein Regale der Gottheit sei, und das mit allem Recht, damit nicht

und auch nicht in dem allergeringsten Teil dem Geschöpf, sondern Gott allein die Ehre unserer ganzen Seligkeit jetzt und ewig gebracht werde."

Daß der Vater den Sohn so schroff tadelt und abweist, bleibt doch merkwürdig, um so mehr als er selbst durch Zweifel hindurchgegangen ist. Mehr Verständnis beweist der Onkel Stubenrauch in Halle. „Fassen Sie indes nur guten Mut und suchen Sie vornehmlich Ihren besten Trost in einem aufrichtigen, demütigen, inbrünstigen Gebet zu Gott, daß Er Sie in alle Wahrheit leiten wolle, und dann können Sie auch gewiß versichert sein, daß Er es dem Aufrichtigen gelingen lasse" (Br. I, 57). Hier spricht reife Milde. Stubenrauch kennt auch ehrliche Zweifler, während der Vater mit der Brüdergemeine nur von „Verblendung" zu reden weiß. Bei aller inneren Verarmung hat die Aufklärung doch ein Großes gebracht: ein weites Herz gegenüber den Kämpfen des inneren Lebens. Das ist das Beste an ihr: der Sinn für ernstes Wahrheitsuchen, der humane Geist. Insofern stehen wir noch auf ihren Schultern, während wir andererseits die Glaubenstiefe der Reformation nicht entbehren können noch wollen.

Zweites Kapitel.

Die Auseinandersetzung mit der Aufklärung, mit Kant und Spinoza.

I. Der Zeithintergrund.

1. Die Religion der Aufklärung.

Mit dem Übergang auf die Universität Halle vertraute sich also Schleiermacher der Aufklärung an. Freilich, auch wenn er nicht der kritische Kopf gewesen wäre, der er war, er wäre von der zunehmenden Gärung des Geisteslebens zur prüfenden Besinnung aufgefordert worden. Die Aufklärung, die damals zu ihrer breiteren Wirksamkeit sich anschickte, war selbst nicht mehr unangefochten. Herders feurige Angriffe aus der Bückeburger Zeit waren zwar verhallt. Aber noch zitterte der kurz zuvor ausgetragene Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn nach; unser Student hat davon gleich Notiz genommen und die zwischen beiden gewechselten Schriften (nicht zum letztenmal) beachtet und gelesen (Br. I, S. 66). Spinoza stand auch für ihn schon geheimnisoll im Hintergrund, während vorn auf der Bühne die Auseinandersetzung der Wolffianer mit den Kantianern fesselte.

Es ist hier angebracht, zunächst mit einigen Strichen den Geist der deutschen Aufklärung zu charakterisieren. Man kann eine kirchliche und eine, sei es gemäßigtere, sei es radikalere, philosophische Aufklärung unterscheiden, von denen die zwei ersten Formen sich miteinander verwandt fühlten und zusammengingen. Die kirchliche Aufklärung finden wir etwa ausgedrückt in den anonymen „vertrauten Briefen die Religion betreffend" vom Jahre 1784, in deren dritter Auflage von 1788 sich Spalding als

Verfasser bekannte[1]) — Schleiermacher spielt auf die Schrift wohl an (Br. IV, S. 10, 1789) —; für die gemäßigte philosophische Aufklärung wären Mendelssohn oder Eberhard, der Schüler und Nachfolger Wolffs in Halle, zu nennen. Hier haben wir, im Unterschied zur radikaleren, vom Ausland bestimmten Form, einem Gewächs der neuaufstrebenden preußischen Landeshauptstadt, eine typische Bewegung des deutschen Bürgertums, dieses seit über einem Jahrhundert in der Enge gehaltenen Bürgertums, wie ihr denn etwas Kleinbürgerliches, Nüchternes, aber auch Solides anhaftete.

An jenen „vertrauten Briefen" kann man sehen, daß die kirchliche Aufklärung im Grund eine Reduktion, eine „Reinigung" des Bestandes des überlieferten Christentums ist; sie weiß sich gerade gegenüber den „Religionsverächtern" und einer radikalen Aufklärung berufen, den abergläubischen oder scholastischen Unsinn, der sich an die Religion „angehängt, sich um sie herumgelagert" hat, abzustreifen, die „theoretischen Unrichtigkeiten, mit welchen sie umwickelt ist," zu beseitigen, den „Unterschied zwischen der Religion und ihrer Einhüllung" deutlich zu machen, d. h. als Kern der Religion das herauszuschälen, „was sich aus verständlichen Gründen einsehen und mit schon entschiedenen Wahrheiten vereinbaren läßt," und gerade der „übrigen stehenbleibenden Wahrheit soviel mehr Wert zu verschaffen".

Was ist denn das für eine Wahrheit, die übrig bleibt? Es ist dieselbe „reine Religion", die vom Stifter des Christentums, „diesem großen Urheber und Märtyrer der heilsamsten Aufklärung" ans Licht gebracht ist: „eine Religion, die nicht an Gebräuchen hängt, die Tugend und Seelenruhe zu ihrer Hauptsache macht, die uns auf einen gut regierenden Gott, auf sein Wohlgefallen an Rechtschaffenheit, auf seine allgemeine, nachsichtsvolle Menschenliebe, auf weitere, unserer Natur so unentbehrliche Hoffnungen hinführet" (S. 132). Ein intellektualistisches, ein moralistisches und ein eudämonistisches Moment treffen in diesem Verständnis der Religion zusammen. Es ist nicht mehr die

[1]) Diese dritte Auflage wird hier zugrunde gelegt.

„gelehrte Erkenntnis“ eines „Formularglaubens“, worum es sich handelt, aber es sind „Erkenntnisse“ einfacherer Art: von der Regierung Gottes, von seiner gnädigen Gesinnung gegen die Menschen, von einem anderen Leben, in welchem die Früchte von unserem Verhalten in dem gegenwärtigen zu erwarten sind (S. 211). Erst die klare Vernunfterkenntnis Gottes gibt der Religion festen Grund. „Ohne den Begriff von einer regierenden Gottheit, von einem Geiste, der für das Ganze denkt und sorgt, ist alles Reden von Religion ein leeres, kindisches Spiel mit Worten.“ Dazu gehört, daß ich mir Gott „als ein Wesen denke, das seine eigene, selbstbewußte, von mir und der übrigen Welt wirklich unterschiedene Individualität hat“ (S. 228), das imstande ist, seine „in die Zukunft hinausgehenden Absichten“ durchzuführen (S. 7). Die gemeine Menschenvernunft weist den Weg; sie schließt nach unausweichlichen Gesetzen „sehr zuversichtlich von niedrigern Stufen der Realität und Vollkommenheit auf die Möglichkeit höherer und einer höchsten; von Wirkungen auf Ursachen und eine erste; von Ordnung und Nutzbarkeit auf Absicht und Weisheit.“ Eine solche Gewißheit, hören wir, mag immerhin nicht eine strenge Demonstration heißen, sie vertritt aber völlig deren Stelle und hat genug rechtmäßiges Übergewicht, um entscheidend auf unser Handeln und Hoffen zu wirken. „Das ist es, dessen die Menschheit unentbehrlich bedarf, und das wird sie auch vor ausgebreiteter Zweifelsucht und Gottesleugnung hinlänglich bewahren“ (Anhang S. 20f.). Eine nachdrückliche Befestigung bringt das sittliche Denken, mit dem das Schicksal der Religion aufs engste verwoben ist. „Da es auch überhaupt wohl seine Richtigkeit hat, daß der Begriff von Moralität den ursprünglichen und unmittelbaren Empfindungen der menschlichen Natur nach näher liegt als der Begriff von Religion, und da die ihr angemessene Ausbildung eher auf jenen als auf diesen führet, so ist auch ohne Zweifel der Weg zur religiösen Überzeugung, der von dem sittlichen Gefühl ausgehet und eben damit den Glauben an eine Gottheit so viel wünschenswürdiger macht, der sicherste sowohl als der gemeinnützigste. Denn nur dadurch bekommt die Religionserkenntnis gleich von Anfang an die Eigenschaft, die

ihr eigentlich Wert und Interesse gibt: sie wird praktisch" (Anh. S. 21).

Gerade bei ernsthafter Sammlung des Gemüts, bei der Festhaltung der Seele an Wahrheit, Ordnung und Harmonie, beim Wohlgefallen an dem, was im allgemeinen gut und recht ist, „führt uns der recht gebrauchte Verstand soviel gerader und mit soviel lebhafterer Teilnehmung des Herzens auf die Erkenntnisse des Wesens, welches die Quelle und der Inbegriff alles jenes Guten, Großen und Schönen ist; und daraus wird dann Gottesverehrung, Gottergebenheit, Gottesliebe, mit einem Worte, Religion im Menschen, die erhabenste, beruhigendste Empfindung für den denkenden Geist" (S. 237). Intellektualistisch bleibt also die Religion, auch indem sie moralisch wird. „Wem das einmal sein höchstes Ziel und sein herrschender lebhafter Trieb geworden ist, durchaus ein guter Mensch zu sein, der muß unausbleiblich, bei einem bedachtsamen Umhersehen nach Unterstützungen dazu, bald inne werden, wie sehr er für diesen Zweck das Bewußtsein der Gottheit nötig hat; wie kräftig der Gedanke, dem Urbilde alles Guten nachzuahmen und dessen Beifall zu haben, die Seele erhöhet" (Anh. S. 24).

Man beachte zugleich, daß das Sittliche noch ganz in vorkantischer Weise gefaßt und völlig unklar begründet ist. „Verbindlichkeit zur Tugend hat freilich ihr eigentliches Fundament in den natürlichen Verhältnissen der Dinge, und die gesellschaftlichen Pflichten insonderheit haben es in den Verhältnissen von Menschen gegen Menschen. Dies fasset indessen im geringsten keine gänzliche Ausschließung aller anderweitigen Stützen und Verstärkungen in sich" (S. 48 f.).]

Gewiß macht der Gedanke Gottes, die moralisch bestimmte Erkenntnis, an sich nicht das Ganze der Religion aus: das Gedachte muß Gefühl werden. Die Aufklärung kann auch von der Bedeutung des Gefühls in der Religion sprechen, nur ist ihr das fromme Gefühl nichts Ursprüngliches, sondern etwas Abgeleitetes, es ist intellektuell vermittelt. „Es ist Bedürfnis der vernünftigen menschlichen Natur, nicht bloß zu erkennen, sondern auch zu empfinden, nicht bloß erleuchtet, sondern

auch erwärmt zu werden" (S. 248). Die religiöse Erkenntnis ist dazu da, „große Empfindungen aufzuwecken, Bewunderung, Andacht, Freude, Zuversicht und Hoffnung, überhaupt Bewegung, Erhebung und Veredlung der Seele zu wirken." „Dergleichen religiöse Rührungen scheinen mir der menschlichen Natur so gemäß zu sein, daß ich nicht wissen würde, was ich aus mir selber machen sollte, wenn es mir daran fehlte" (S. 252).

Schwärmerische Gefühle werden abgewiesen; sinnlichere Vorstellungen religiöser Wahrheiten, der Wahn einer unmittelbaren Verbindung mit unsichtbaren Wesen und Kräften, Aberglaube, „alles, was sich nicht mit unserer Besserung und Tugend in eine begreifliche Verbindung bringen läßt," überhaupt alles, was „keine deutlichen Erkenntnisse zugrunde hat" (A. 25 ff.), das ist nicht Religion. Damit würde auch „alle Erkenntnis von der Ordnung in den Wirkungen der körperlichen Natur und der menschlichen Seele zerrüttet und verloren gehen" (S. 246). Die wahre Religion stützt sich nicht auf zweideutige Wunderwirkungen (Anh. S. 47). „Das bloße wiederholte Erstaunen über immer neue unerwartete Wunder ersetzt uns bei weitem die vernunftmäßigere rührungsvolle Freude der Anbetung nicht, die aus dem Anblick und der Empfindung der großen allgemeinen Regelmäßigkeit und Ordnung in den Veränderungen der erschaffenen Dinge entspringt" (Anh. S. 49). Die frommen Empfindungen und Rührungen, von denen hier die Rede ist, sind also bedachtsam gemäßigt und begrenzt, sind vernünftige, aufgeklärte Erhebungen der Seele (S. 14). Niemand wird hier aus dem Gleichgewicht gebracht. Für das Überschwengliche in der Religion, für ursprüngliches Ergriffen- und Begeistertsein fehlt das Verständnis. Es ist wirklich bürgerliches Lebensempfinden (vgl. S. 150). Von diesem Hintergrund aus sehen wir bereits die Größe des Umschwungs, den Schleiermachers Reden bringen, die Bedeutsamkeit einer Wendung zum Intuitiven, Unmittelbaren, Außerordentlichen, was alles in methodisch sicherer Weise vom Schein des spielerisch Willkürlichen ferngehalten wird und einen weitergreifenden, erhabeneren Ausblick in das Kosmische eröffnet. Nicht bloß die Ordnung und Harmonie der Welt wird dann das Herz erfüllen,

es wird auch der Blick aufgehen für das Unverstandene, Unvollendete, so erst recht über sich Hinausweisende (R. 83 f.).

Mit dem eudämonistischen Element rundet sich diese Aufklärungsreligion vor unsern Augen ab. Immer wieder wird der Nutzen der Religion, vor allem auch für den Staat, ihr Beitrag zum menschlichen Wohlbefinden und zur Beruhigung der Seele betont. Hier ist der charakteristischste Ausdruck bürgerlichen Empfindens. Durchaus steht der einzelne im Mittelpunkt des Denkens; für ihn ist die göttliche Fürsorge da, seine Glückseligkeit ist der höchste Maßstab. „Ich mag mich von allem, was Vorurteil heißen kann, noch so sehr losreißen, so dünkt es mich doch nicht möglich, den Nutzen zu leugnen oder auch nur zu übersehen, den wir zu unserer Beruhigung und zur Erheiterung unseres Lebens aus dem Glauben an eine göttliche Regierung und an eine künftige Fortdauer gewinnen" (S. 43 f.). „Ich möchte wohl wissen, ob denn diejenigen, welche die vorhin erwähnten Grundlehren so zuversichtlich für nichtige, beschwerliche Vorurteile erklären, ... ob diese niemals einzelne Personen oder ganze Familien, besonders auch in den niedrigern Ständen, gesehen haben, die, bei einer wahrhaft christlichen Liebe und Verehrung Gottes, das Glück des Lebens, nach dem Maße ihrer Umstände, auf die unschuldigste und angenehmste Weise genießen, die in dem unverdorbenen, lebhaften Gefühle der Frömmigkeit und Andacht zugleich herzliche Redlichkeit, wohlwollende Dienstfertigkeit, Billigkeit, Fleiß, häusliche Eintracht, eheliche Treue beweisen, denen ein brünstiges Gebet, ein mit Rührung gesungenes Lied so viel Aufmunterung und Stärke der Seele gibt, und die dann durch Vertrauen und Hoffnung zu Gott ihre Tage in der genügsamen, gelassenen Zufriedenheit zubringen, welche eigentlich Glückseligkeit zu heißen verdient? oder, wenn unsre heutigen, für die Wegräumung der Vorurteile so sehr eifernden Weisen dergleichen Wirkungen der Religion kennen und zugestehen, ob sie denn im Ernste glauben, solche gute, ruhige Menschen durch Vertilgung ihres Glaubens von Gott, Fürsehung, Unsterblichkeit und Christentum wirklich noch tugendhafter und glücklicher machen zu können" (S. 89 f.).

Glückseligkeit, das ist für die aufgeklärte Vernunft die eigentliche Empfehlung und Beglaubigung der Religion. Der Gedanke an die Vorsehung und an das ewige Leben ist „die edelste, zu unserm Glück wirksamste und beruhigendste aller Vorstellungen". Moral und Religion sind zu sehr als Mittel für den einzelnen gedacht; sie dienen, statt zu herrschen. Hier hat der Mensch Religion, aber nicht hat die Religion den Menschen. Es gehört zur Größe des deutschen Idealismus, daß er über diese enge Auffassung hinausstrebt, wir werden das sofort von Jacobi hören. Schleiermachers Reden vollends setzen es sich zur Aufgabe, die Religion größer und würdiger zu fassen. Nicht mehr Glückseligkeit wird in ihnen den höchsten leitenden Gesichtspunkt bilden, sondern die Universalität des geistigen Lebens, die in der Religion und nur in ihr gefunden wird. Und eine geschichtsphilosophisch-kosmische Stimmung wird die Reflexion des Einzelmenschen ablösen.

Wenn die Aufklärung von den „gelehrten" Erkenntnissen auf die moralisch-religiöse Erkenntnis zurückgreift, so ist das gewissermaßen ein Endpunkt; eine weitere Reduktion ist nicht mehr möglich, freilich auch keine Weiterentwicklung. Kant bringt insofern etwas Neues, als er die moralisch-religiöse Erkenntnis als selbständigen Vernunftglauben faßt; es ist aber wieder ein abstrakter Vernunftglaube, also wieder ein Endpunkt. Demgegenüber stellen dann die „Reden" eine Abkehr vom bisherigen Denken, ein Aufgraben lebendiger Quellen, einen Neuanfang mit neuen Entwicklungsmöglichkeiten dar.

Merkwürdig ist, daß Mendelssohn bis an sein Ende von der Kantischen Kritik unerschüttert bleibt. Er bekennt sich unentwegt zur natürlichen Religion, zum Glauben an einen außerweltlichen Gott, der alles nach weisheitsvollen Absichten regiert. „Zwar bin ich ein großer Verehrer der Demonstrationen in der Metaphysik und fest überzeugt, daß die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion so apodiktisch erweislich sind, als irgend ein Satz in der Größenlehre. Gleichwohl aber hängt selbst meine Überzeugung von Religionswahrheiten nicht so schlechterdings von metaphysischen Argumentationen ab, daß sie mit denselben stehen

und fallen müßte ... Nun dünkt mich, die Evidenz der natürlichen Religion sei dem unverdorbenen, nicht gemißleiteten Menschenverstande ebenso hell einleuchtend, ebenso unumstößlich gewiß, als irgend ein Satz in der Geometrie. In jeder Lage des Lebens, in welcher der Mensch sich befindet, auf jeder Stufe der Aufklärung, auf welcher er stehet, hat er Data und Vermögen, Gelegenheit und Kräfte genug, sich von den Wahrheiten der Vernunftreligion zu überführen. Das Argument jenes Grönländers, der mit dem Missionar an einem schönen Morgen auf dem Eisspiegel herumging, die Morgenröte zwischen den Eisgebirgen hervorblitzen sah und zum Herrnhuter sprach: Siehe, Bruder, den jungen Tag! wie schön muß der sein, der dieses gemacht hat! dieses Argument, welches für den Grönländer, bevor der Herrnhuter seinen Verstand gemißleitet hatte, so überzeugend war, ist es auch noch für mich; hat für mich noch dieselbige Kraft: so wie das schlichte, kunstlose Argument des Psalmisten:

Der das Ohr gepflanzt hat, muß doch wohl hören;
der das Auge gebildet hat, muß doch wohl sehen?
Der den Menschensohn Erkenntnis lehrt,
der Ewige, erkennet auch des Menschen Gedanken.

Dieser natürliche, kinderleichte Schluß hat noch für mich alle Evidenz eines geometrischen Grund- und Heischesatzes und die siegreiche Gewalt einer unumstößlichen Demonstration. Meiner Spekulation weise ich bloß das Geschäft an, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes zu berichtigen und soviel als möglich in Vernunfterkenntnis zu verwandeln." „Der Mensch, dessen Vernunft durch Sophisterei noch nicht verdorben ist, darf nur seinem geraden Sinn folgen, und seine Glückseligkeit stehet feste" (bei Scholz S. 307—309).

2. Der Streit um Spinoza (Jacobi gegen Mendelssohn).

Jacobis Auseinandersetzung mit Mendelssohn verdient unsere Beachtung, weil sie in gewissem Sinn Schleiermachers späteren Kampf gegen die Aufklärung vorbereitet, ja vorwegnimmt. Sie

hatte ja zunächst die Bedeutung, daß sie auch das Hinauswachsen Lessings über die Armut der herrschenden religiösen Gedanken und Empfindungen zum Bewußtsein brachte. Wie hatte der große Mann in jenem denkwürdigen Sommergespräch gesagt? „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anders." Ein und Alles: das geht nicht nur gegen die orthodoxen Begriffe, es geht auch gegen die Grundbegriffe der deutschen Aufklärung, insbesondere gegen die Annahme einer „persönlichen extramundanen Gottheit" (bei Scholz S. 77, 83 f.) „Mit der Idee eines persönlichen, schlechterdings unendlichen Wesens, in dem unveränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Lessing nicht vertragen. Er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langweile, daß ihm angst und weh dabei wurde" (S. 95 f.). „Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls; und das Ganze nach der Analogie eines organischen Körpers . . . Der organische Umfang derselben könnte aber nach der Analogie der organischen Teile dieses Umfanges insofern nicht gedacht werden, als er sich auf nichts, das außer ihm vorhanden wäre, beziehen, von ihm nehmen und ihm wiedergeben könnte. Also, um sich im Leben zu erhalten, müßte er, von Zeit zu Zeit, sich in sich selbst gewissermaßen zurückziehen; Tod und Auferstehung mit dem Leben in sich vereinigen" (bei Scholz S. 92 ff.).

Auf Jacobis Seite ist damals im Juli 1880 der Name Spinozas zuerst genannt worden (S. 77). „Wenn ich mich nach jemand nennen soll," war die Erwiderung, „so weiß ich keinen andern." Es war dies kein dogmatistisches Bekenntnis zu Spinoza; Lessings Kredo stand in keinem Buche (S. 80), er war sich der Grenzen des Denkens bewußt (S. 82 f.). Einsicht ging ihm nicht über alles (S. 83). Aber Spinoza bedeutete ihm einen Weg, eine Richtung des Suchens, da die anderen Wege offenkundig ins Bodenlose führen. Spinoza verdiente von vornherein seinen Beifall durch die Hinaushebung Gottes über die kleinen menschlichen Zweckbegriffe: „er war weit davon entfernt, unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben und den Gedanken obenan zu

setzen" (S. 83). Überhaupt mußte dem Verfasser der Erziehung des Menschengeschlechts, der das letzte Ziel in der Liebe der Tugend um ihrer selbst, nicht um erhoffter künftiger Belohnung willen erblickte, die Ablehnung der kleinen eudämonistischen Gesichtspunkte aus dem Herzen gesprochen sein.

Bei aller Verschiedenheit der letzten Stellungnahme begegnet sich Jacobi mit Lessing doch in der gemeinsamen Hochschätzung des Mannes, von dem die Leute sonst „wie von einem toten Hunde" sprachen (S. 88). Der Spinozismus, in seinen Augen reiner Atheismus, ist ihm doch der ausgeprägte Typus eines zu Ende verfolgten philosophischen Denkens, des absoluten Rationalismus, darin freilich zugleich die Selbstwiderlegung dieses Rationalismus, der Beweis dafür, „daß gewisse Dinge sich nicht entwickeln lassen," daß „auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen miteinander reimen und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß" (S. 89 f.). „Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir darüber des Verschiedenen nicht achten." Ein starkes Empfinden für das Irrationale der Wirklichkeit weist auf die Schranken aller Konstruktion und Spekulation hin. „Wer nicht erklären will, was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen, wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für echte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne." „Nach meinem Urteil ist das größte Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren... Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck" (S. 90). Lessing ahnt das Richtige in diesen Worten (S. 91).

„Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen, aber ich kann nicht dasselbe damit machen." Er fürchtet, es werde damit dem Unsinn und der Träumerei freies Feld eröffnet. Es fehlt ihm das Vertrauen zu dem Vorschlag eines Salto mortale, eines Kopfunter, zu dem Plan, den Spinozismus dadurch zu überwinden, daß man ihn umdrehe.

Mit scharfem Blick hat Jacobi auch die Achillesferse des Spinozismus erkannt, wenn er (in Beilage VI der Briefe) im

principium individuationis den entscheidenden Punkt der Abweichung Leibnizens erblickt. „Der Spinozismus kann nur von der Seite seiner Individuationen mit Erfolg angegriffen werden" (Scholz S. 250). „Von der inneren Möglichkeit solcher einzelner Dinge in dem absoluten Continuo seiner einzigen Substanz gab er keine Rechenschaft; keine von ihrer Sonderung, Wechselwirkung, Gemeinschaft . . ."

Leider ist Jacobis Erinnerung an die Grenzen rationalen Denkens in jenen Morgentagen des anbrechenden deutschen Idealismus alsbald verhallt. Was er selbst positiv zu sagen hatte, war zu unsicher. Der Hinweis auf die Notwendigkeit einer unmittelbaren Gewißheit, die keiner Beweise bedarf (S. 168), genügte nicht. Aber Schleiermacher wird die irrationale Linie fortsetzen, am Widerspruch gegen Fichtes konstruktives Verfahren wird er seine eigene Überzeugung klären, auch wird er ein vertieftes Verständnis von Moral und Religion auf die Wagschale zu werfen haben.

Gerade gegenüber Mendelssohn, sagen wir allgemein: gegenüber dem Eudämonismus der Aufklärung, hat nun Jacobi Lessing und besonders Spinoza ausgespielt; er hat damit Spinoza in unserem Geistesleben zur Wirkung gebracht. „Und sei du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benediktus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophieren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in deiner Seele, und seine Liebe war dein Leben! Was ist euer Gott, ihr, die ihr öffentlich bekennt, es nicht genug zu wiederholen wißt: Religion, das ist Gottes Erkenntnis und Verehrung, sei nur Mittel: — Zweck allein dem Toren, dem Schwärmer. Was kann er sein, euer Gott, als ein totes Werkzeug . . .? Wahrlich, am Ende sind es nur die äußeren Bedürfnisse; euer Fleisch und eine kluge Ökonomie seiner Lüste und Begierden, was die Summa eurer Philosophie, eurer so hoch gepriesenen Weisheit des gesunden Menschenverstandes ausmacht. Religion, wie billig, dieser klugen Ökonomie untergeordnet, in ihren Dienst gebracht. Sie mag froh sein, daß sie noch zu so viel nütze ist. Können wir einmal ohne den Namen Gottes unsere bürgerlichen

Verhältnisse sichern . . ., dann nur weg mit diesem leidigen Behelf unserer Unwissenheit und Ungeschicklichkeit . . .

Und es wäre Schwachheit von Lessing gewesen, — ja Dummheit, Tollheit und Ruchlosigkeit, daß er einen solchen Theismus dem unendlich frömmeren Atheismus eines Spinoza vorzog?" (Scholz S. 342 f.)

Hoch spricht Jacobi von der Würde der Religion, er möchte sie ganz von den politischen Gesichtspunkten des Zeitalters freimachen; es waren gewiß für die meisten befremdliche Worte: „Eine Staatsverfassung muß auf Tugend und Religion förmlich — ich sage förmlich — weder gegründet sein noch dieselben sich zum Ziele setzen. Tugend und Religion . . . sind die allgemeinen und ewigen Triebfedern im Reiche der Geister, zu edel und zu erhaben, um nur Räderwerk in einer Maschine zu vergänglichen Zwecken vorzustellen. Und das ist vollends widersinnig, wenn man mit den elenden Gewichten einer solchen Maschine jene Triebfedern selbst in Bewegung setzen will. Solange in diesem Zirkel herumgelaufen wird, muß die Religion den Staat und der Staat die Religion verderben. Einen Gott sich darum nur zu wünschen, daß er unsere Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, ein bequemes Leben uns verschaffe, das scheint mir ein Greuel." „Wahre göttliche Religion hat nie der Erde frönen wollen, auch wollte sie dieselbe nie beherrschen" (S. 343). „Solange unsere Priester . . . uns nach dem Himmel sehen heißen, nur darum, weil er uns die Erde düngt . . ., solange hasse ich sie mehr, als ich den Gottesleugner hasse. Dieser . . . gibt mir seine Wahrheit rein und ist vielleicht ein zehnmal frömmerer Mann, als der ihm flucht." „Was ich von der Gottesfurcht gesagt, das gilt in seinem Maße auch von der Tugend. Wer nicht an sie selbst glauben, ihre überirdische Natur nicht fassen, nicht sie ehren kann in ihrer wesentlichen Unabhängigkeit, der soll leugnen, daß es eine gibt" (S. 344).

Jacobis stürmische Rede hat die Macht der Aufklärung nicht gebrochen, es war aber ein spürbarer, weiter wirkender Stoß. „Wie auffallend ist es nicht geworden, daß philosophischer

Dogmatismus und Parteigeist nicht weniger hitzig, ansteckend, polternd und brausend sei, als der priesterliche" (S. 349). „Sie glauben in der Tat, daß ihre Meinung die Vernunft, und die Vernunft ihre Meinung sei" (S. 358 f.).

Wir stellen sofort die wichtigsten verwandten Äußerungen aus den „Reden" daneben; es wird dadurch die Bewegungsrichtung Schleiermachers in jenen Jahren deutlich. „Besorget nur nicht, daß ich am Ende doch noch zu jenen gemeinen Mitteln meine Zuflucht nehmen möchte, euch vorzustellen, wie notwendig sie sei, um Recht und Ordnung in der Welt zu erhalten, und mit dem Andenken an ein allsehendes Auge und eine unendliche Macht der Kurzsichtigkeit menschlicher Aufsicht und den engen Schranken menschlicher Gewalt zu Hilfe zu kommen; oder wie sie eine treue Freundin und eine heilsame Stütze der Sittlichkeit sei, indem sie mit ihren heiligen Gefühlen und ihren glänzenden Aussichten den schwachen Menschen den Streit mit sich selbst und das Vollbringen des Guten gar mächtig erleichtere." „Zugegeben, daß unsere bürgerlichen Einrichtungen noch unter einem hohen Grade der Unvollkommenheit seufzen und noch wenig Kraft bewiesen haben, der Unrechtlichkeit zuvorzukommen oder sie auszurotten . . ., welcher zaghafte Unglaube an die Annäherung zum Besseren wäre es, wenn deshalb nach der Religion gerufen werden müßte!" „Wenn die Sittlichkeit durch jeden Zusatz ihren Glanz und ihre Festigkeit verlieret, wieviel mehr durch einen solchen, der seine hohe und ausländische Farbe niemals verleugnen kann . . ., ich aber setze hinzu, daß es auch die größte Verachtung gegen die Religion beweiset, sie in ein anderes Gebiet verpflanzen zu wollen, daß sie da diene und arbeite. Auch herrschen möchte sie nicht in einem fremden Reiche . . . Aber sie soll ganz eigentlich dienen, wie jene es wollen, einen Zweck soll sie haben und nützlich soll sie sich erweisen. Welche Erniedrigung!" (R. 31—35.)

Hier ist freilich die Grenze des Gemeinsamen. Schleiermachers romantischer Hymnus auf Spinoza (R. 54 f.) ist auch nicht mehr gegen die Aufklärung, sondern gegen Fichte und seine Verflüchtigung des Universums gedacht: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende,

das Universum seine einzige und ewige Liebe!" Hier ist eine andere Schätzung des Philosophen des amor dei intellectualis, ist Zustimmung, mag sie auch nicht ohne Umdeutungen bestehen.

3. Herders poetischer Spinozismus.

Wie die aufklärerische Weltanschauung ein dichterisches Gemüt leer ausgehen ließ, kann man an Schillers Klage in den „Göttern Griechenlands" (1788) ermessen:

„Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder,
holdes Blütenalter der Natur!
Ach, nur in dem Feenland der Lieder
lebt noch deine fabelhafte Spur.
Ausgestorben trauert das Gefilde,
keine Gottheit zeigt sich meinem Blick,
ach, von jenem lebenwarmen Bilde
blieb der Schatten nur zurück."

Jenes Geschlecht hungerte nach einer gotterfüllten Welt, aus der göttliches Leben und Weben unmittelbar zu ihm sprach. Hier ist der Grund der Hinwendung vieler der Besten jener Tage, nicht zuletzt Goethes, zu dem geheimnisvollen System Spinozas, nachdem einmal Lessings von Jacobi aller Welt mitgeteiltes Bekenntnis den Bann gebrochen. Der Anschluß ist freilich nicht ohne eine poetische Um- und Weiterbildung möglich gewesen. Das hervorstechendste Zeugnis dafür ist Herders „Gott" (1787). Einige wichtige Züge der Schrift sind herauszuheben.

Es war ja folgenschwer, daß Spinoza seine neue Laufbahn antrat, ehe Kants praktische Vernunftkritik herausgekommen war, ehe das neue Verständnis des Sittlichen sowie das nun erst sich näher gestaltende Weltbild des Kritizismus sich durchsetzen konnte. Für Herder ist die sogenannte moralische Welt „auch eine Naturwelt". Der Eindruck des Subjektivismus mußte sich zudem von der Kritik der reinen Vernunft her stärker mitteilen.

Als wohltuend gilt bei Spinoza einmal die Objektivität seines Denkens, „daß alles von einem selbständigen Wesen, sowohl in seinem Dasein als in seiner Verbindung, mithin auch in jeder Äußerung seiner Kräfte abhangen müsse" (Urausgabe S. 49).

„Ich wollte behaupten, daß es ohne den Begriff Gottes [2. A. von 1800, S. 193, dazu: d. i. einer selbständigen Wahrheit] keine Vernunft, viel weniger eine Demonstration gebe" (S. 157). Das ist es, was auch Schleiermacher gegenüber der Transzendentalphilosophie geltend macht, womit nach der Vorrede zur zweiten Auflage Herder den „objektlosen Traum", aus einem eingebildeten engen Ich das gesamte Weltall auszuspinnen, von sich weist. (Wie denn Herders Überlegungen ihrer letzten Absicht nach in der Tat gegenüber Kants Apperzeptions- oder Ichphilosophie ernsthaft ins Gewicht fallen.)

Beifall findet sodann die Bemühung um eine freiere, der Analogie mit kleinmenschlicher Art bare, irdisch-räumlichen Beziehungen entrückte Gottesidee. Gegenüber der engen anthropozentrisch-teleologischen Ansicht der Aufklärung geht dem neuen Geschlecht die innere Größe Gottes auf. Jede Vermenschlichung Gottes verdunkelt sein wahres Wesen. „Jetzt sehe ich, warum Spinoza so sehr gegen die [2. A. (S. 127): End-]Absichten ist und dem Anschein nach hart gegen sie redet. Sie sind ihm Willkürlichkeiten und Velleitäten, die der Künstler gewollt, aber auch nicht gewollt haben könnte. Was Gott wirkte, darüber durfte er nicht erst beratschlagen und wählen; die Wirkung floß aus der Natur des vollkommensten Wesens: sie war einzig und außer ihr nichts anderes möglich" (S. 104 f.). Darum ist es „keine Gotteslästerung", „das selbständige Wesen eine nicht vorübergehende, sondern die bleibende immanente Ursache aller Dinge" zu nennen (S. 51). „Wie kann der vorübergehen, der keinen [2. A.: abgeschlossenen] Ort hat, keinen Ort räumet, in dem keine Abwechselung und Veränderung sein kann" (S. 51)? Gott wohnt also nicht außer der Welt. „Gott ist nicht Welt, und Welt ist nicht Gott, das bleibt gewiß; aber mit dem extra und supra ist, dünkt mich, auch noch nicht viel ausgerichtet. Wenn man von Gott redet, muß man sich alle Idole des Raumes und der Zeit vergessen, oder unsre beste Mühe ist vergeblich" (S. 147). Darum „war kein Jetzt und kein Ehe, eh eine Welt war" (S. 53). Gott ist vielmehr die alles unablässig durchdringende, durchwirkende Ur- und Allkraft — hier hebt die wichtigste Umgestaltung Spinozas

an, die Wandlung des mechanistischen Denkens in die organische Betrachtung, eines der wichtigsten Ereignisse in der deutschen Geistesgeschichte. Es gibt nur organische Kräfte, es gibt keine tote Materie, nichts Totes; der kartesianische Dualismus wird auch dahinten gelassen. Ein kosmischer Vitalismus steht vor unseren Augen. „Wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ozeane der Allmacht" (S. 68 f.). Nun suchen und finden wir „in jedem Gegenstande und Punkt der Schöpfung den ganzen Gott, d. i. in jedem Dinge eine ihm wesentliche Wahrheit, Harmonie und Schönheit" (S. 123). Das ästhetisch-poetische Moment verbindet sich schon hier mit der organischen Weltansicht. Dem stillen Blick offenbart sich „die lebendige Harmonie der Natur" (S. 216). „Da nach Ort und Zeit keine zwei Erscheinungen dieselben sein können: welche Unendlichkeit entspringt aus diesem immer neuen, immer verjüngten Quell der göttlichen Schönheit!" (S. 66.)

Herder meint, Spinoza vom Verdacht des Pantheismus befreit zu haben; tatsächlich ist auch seine Gesamtansicht nichts anderes. Pantheismus ist es, wo von der allenthalben wahrzunehmenden heiligen Notwendigkeit geredet wird, oder von der ewigen Ordnung, „welche die Eigenschaft und Wirkung der unendlichen Wirklichkeit selbst ist" (S. 119), oder von „der inneren Notwendigkeit der Natur Gottes" [S. 94; 2. A. S. 113 dazu: die uns offenbart, ja in und um uns wesentlich ausgedrückt sei in allen höchsten Naturgesetzen]. Pantheismus ist es, wo Gott „die ewige, unendliche Wurzel aller Dinge" (S. 118), „die unendliche Quelle des Daseins" (S. 197) heißt. Und gewiß nimmt keiner jener Männer eine „rohe All-Einheit" [S. 132; 2. A. S. 157: phantastische, rohe, sinnliche All-Einheit] an, es ist ihnen alles wirklich lebendig: muß aber nicht vom Standpunkt Kants aus diese Auffassung, die jeden inneren Dualismus verneint, als ans Naturalistische streifend beurteilt werden?

Wie dem auch sei, dieses neu-spinozistische Lebensgefühl, das im Unterschied zur Aufklärung „mir allenthalben den Allwirksamen gegenwärtig" nahe bringt (S. 234) und die Schranken zwischen dieser und jener Welt niederlegt, es wird nun eine Macht, wird

der geistige Gesichtskreis des kommenden Geschlechts. Es spricht deutlich aus Schleiermachers Reden, denen die organische Anschauung selbstverständlich ist, mehr noch, die von vornherein die Verdoppelung der Wirklichkeit verleugnen (vgl. S. 2: das ewige und heilige Wesen, welches euch jenseits der Welt liegt; S. 34: wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, betört sich selbst, alle wenigstens, welche Religion haben, glauben nur an eine; S. 51: Religion lebt in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen; S. 145 f: freilich ist es eine Täuschung, das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Entgegengesetzte außerhalb dessen zu suchen, dem es entgegengesetzt wird). Ein Unterschied wird sich uns später auftun: in den Reden kommt eine durchaus spiritualistische Deutung des Wirklichen zum Wort; eine Deutung, die nur möglich ist nach einer inneren positiven Auseinandersetzung mit der kritisch-idealistischen Philosophie, besonders mit Fichte.

Aus dem Widerspruch zur Aufklärung zwar, und doch wieder nur aus einem sozusagen vorkantischen Standpunkt heraus, begreiflich ist die ablehnende Haltung dieses ganzen Kreises gegenüber der Idee der Persönlichkeit Gottes. Der Begriff „Persönlichkeit" wird noch nicht in seiner tiefsinnigen ethischen Bedeutung begriffen; die Grenze der organischen Weltansicht enthüllt sich, man denke auch an das wiederholt begegnende oberflächliche Verständnis des Bösen. Herder versteht unter Person, Persönlichkeit „ein Eigentümliches oder Besonderes unter einer gewissen Apparenz, welcher Nebenbegriff dem Unendlichen im Gegensatz der Welt gar nicht zukommt" (nur 2. A., S. 162). „So wenig Gott die Person ansiehet, so wenig spielt er eine Person, so wenig affektiert er Persönlichkeiten" (nur 2. A., S. 159). Persönlichkeit ist ein Begriffen wie höchste Intelligenz oder Einheit des Selbstbewußtseins „fremdes, aufgemaltes Wort" (2. A., S. 160). Das alles liegt schon der ersten Gestalt zugrunde, wo der Ausdruck Person für Gott als anthropopathisch abgelehnt wird (1. A., S. 133). Schleiermacher bleibt — trotz Kant — sein Lebtag in dieser Betrachtung befangen. Persönlichkeit ist ihm immer das beschränkte Einzelbewußtsein. Und so erklärt er in den Reden den persönlichen

Gottesglauben bloß psychologisch aus der personifizierenden Phantasie, ohne ihm einen bleibend sachlichen Gehalt zuzubilligen (R. 129 f.). Eine Entschädigung ist es auch nicht, wenn Herder (in der 2. Auflage, also nach dem Erscheinen der Reden) das ewige Prinzip der Individuation (das er sogar aus Spinoza herauslesen will) für seine Weltanschauung aufrichtet (2. A., S. 292 ff.). Und Schleiermacher hätte seinen noch sicherer und spiritualistischer gefaßten Individualitätsgedanken auf die Dauer viel fruchtbarer, ja schöpferischer gestaltet, wenn er davon nicht den kritischen Persönlichkeitsgedanken so peinlich genau ferngehalten hätte.

Eine Betrachtung Herders verdient besonders erwähnt zu werden; sie ist der schönste Ausdruck der ihm und Goethe gemeinsamen Weltansicht, sie wirkt auch bei Schleiermacher nach, so selbständig sie von diesem aufgenommen ist (R. 103 f.). Es ist die Auffassung der Wirklichkeit als „einer fortwährenden Reihe" (S. 231), der Durchblick einer immanenten, kosmischen Teleologie, nachdem alle kleine anthropozentrische Teleologie zerronnen ist. Es handelt sich um „das heiligste und gewiß göttliche Gesetz" (S. 231). „Können Sie sich ein schöneres Gesetz der Weisheit und Güte in dem, was Veränderung heißt, gedenken, als daß sich alles zum neuen Leben, zu neuer Jugendkraft und Schönheit im raschesten Lauf dränge und daher jeden Augenblick verwandle?" (S. 241.) „So ist alles in dieser rastlosen Bewegung, in dieser ewigen Palingenesie, damit es immer daure und ewig jung erscheine" (S. 242 f.). Die Verwandlung stellt sich aber zugleich als ein „Fortrücken aus dem Chaos zur Ordnung" dar, als „eine innige Vermehrung und Verschönerung der Kräfte in neu erweiterten Schranken nach immer mehr beobachteten Regeln der Harmonie und Ordnung. Jeder blinden Kraft dringet sich Licht, jeder regellosen Macht Vernunft und Güte auf; keine ihrer Übungen, keine Wirkung in der Schöpfung war vergebens. Es muß also Fortgang sein im Reiche Gottes, da in ihm kein Stillstand, noch weniger ein Rückgang sein kann" (S. 244). [„Je mehr Leben und Wirklichkeit, d. i. je eine verständigere, mächtigere, vollkommenere Energie ein Wesen zur Erhaltung eines Ganzen hat, das es sich angehörig fühlt . . ., desto mehr ist es Individuum, Selbst."

„Je mehr Geist und Wahrheit, d. i. je mehr tätige Wirklichkeit, Erkenntnis und Liebe des Alls zum All in uns ist, desto mehr haben und genießen wir Gott, als wirksame Individuen, unsterblich, unzerteilbar“ (nur 2. A., S. 299 f.).]

Zugrunde liegt ja diesem Durchblick die schon bei Lessing sich emporringende Auffassung von einem zusehends zum Bewußtsein seiner selbst gelangenden einheitlichen, göttlich-menschlichen Lebenszusammenhang, von der Wechseldurchdringung der menschlichen und der göttlichen Vernunft, wozu gewiß auch Spinoza als Vorstufe angesehen werden kann, eine um so zukunftreichere Auffassung, als ihr auch die kritisch-idealistische Philosophie sich aufgeschlossen zeigte, und als sie gerade beide Strömungen zu umfassen und zu vereinigen geeignet war, was ihr erst den nachhaltigen Einfluß auf das Geistesleben bis in die Gegenwart hinein gab. Vielleicht darf man urteilen, daß Schleiermacher (neben Schelling) einen der ersten solcher Vereinigungspunkte darstellt.

Wir haben für die Entwicklung Schleiermachers wichtige Momente aus dem Spinozastreit kennen gelernt; wir sehen bereits gewisse Zusammenhänge. Es ist zu fragen, ob über das Werden im einzelnen Licht zu gewinnen ist.

II. Schleiermachers Berührung und Ringen mit den Mächten der Zeit.

4. Der gebrochene Weg von Wolff zu Kant, das Auseinandertreten des Moralischen und Religiösen.

Wir erinnern uns, daß es weniger der Einfluß des theologischen oder philosophischen Rationalismus als das neue Empfinden der Zeit, damit verbunden das eigene bohrende Denken gewesen war, was die Gefährten in Barby in Gärung versetzt hatte. Eine erste Berührung mit Kant scheint ihnen, auch gegenüber den „reinen Lehrern“, Helferdienste getan zu haben (Br. III, 12). Der Kritizismus hat offenbar gleich damals gerade nach seiner

skeptischen und positivistischen Seite tiefen Eindruck auf sie gemacht. „Was die Kantische Philosophie betrifft, so habe ich von jeher sehr günstige Meinungen von ihr gehabt, eben weil sie die Vernunft von den metaphysischen Wüsten zurück in die Felder, die ihr eigentümlich gehören, zurückweist“ (Br. I, S. 66; vgl. I, 226). Hier, in dem Nachweis der Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens, seiner Geltung rein für das Gebiet der Erfahrung, tritt uns ihre eigentlichste, grundlegende Bedeutung für Schleiermacher entgegen. Alle weitere Beschäftigung mit den Werken des Meisters hat ihn gerade darin bestärkt. Man kann sagen, daß er von nun ab vor allem, auch reduzierten Dogmatismus bewahrt bleibt. Er hat auch nicht den alttheologischen Dogmatismus mit dem aufklärerischen Dogmatismus vertauscht, seine Haltung ist künftig nicht mehr dogmatistisch, seine Frömmigkeit sehen wir auch nicht sowohl intellektualistisch als moralistisch bestimmt. Zwischen dem frommen Christen und dem philosophischen Kopf gebe es, schreibt er an Brinkmann (Br. IV, S. 28 f.), ein Mittelding von philosophischen Christen: „Diese, welche ihre Vorurteile und gewisse mißverstandene Winke ihres Herzens mit ihren Einsichten vereinigen wollen, diese, welche noch nicht über den Rubikon gegangen sind, brauchen allerdings eine solche Anwendung, welche man Dogmatik nennt. Ohne sie würde meiner Meinung nach das Christentum gar nicht das geworden sein, was es ist, es würde vielleicht lauter Nutzen und gar keinen Schaden gestiftet haben; es wäre eine Sammlung von Sittenregeln, für jedermann brauchbar geblieben.“ Sittliches Streben und Dankbarkeit gegen Gottes Wohltaten, aber alles gemäßigt und abgeklärt, sozusagen über persönliche Enge hinausgehoben, ist ihm zunächst das Wesentliche am Christentum. „Gott kann nicht wollen, daß wir hier schon ganz fehlerfrei werden sollen, denn das ist nicht möglich. Gott sieht, denke ich, auch das Herz; es kommt ihm darauf an, ob wir uns wirklich Mühe geben, unsre Fehler abzulegen“ (1787, Br. I, S. 65). Nicht ein Engel zu werden, wie eine verkehrte Religion meint, sondern ein guter Mensch zu sein, sei allein unser Vorsatz (1789, Br. IV, S. 38). Ein die menschliche Natur übersteigendes Ziel kommt aus Schwärmerei (D. A., S. 17). Das Sittliche überwiegt hier, es bleibt

auch am unangefochtensten, wo Vertrauen und Dankbarkeit matt werden wollen (Br. I, S. 74, 77). Der Gedanke der Unsterblichkeit steht zunächst fest (1789, Br. IV, S. 11), doch verharrt er nicht mit der gleichen Bestimmtheit (Br. IV, S. 43 f.) und ist in Gefahr, ganz zu verblassen (vgl. Diltheys Mitteilung, 2. A., S. 153). Es ist im großen ganzen doch die Weltansicht der Aufklärung, die unsern Jüngling erfüllt. Wie wird sie sich aber, undogmatisch gemeint wie sie ist, vor allen Prüfungen behaupten, welchen Wandlungen wird sie unterliegen? Um es vorwegzunehmen: indem gerade Kant jene Weltansicht verkörpert, wird die Aufdeckung der bei ihm waltenden Unstimmigkeiten und Widersprüche, das Zu-Ende-denken wichtiger kritischer Grundgedanken die entscheidenden Erschütterungen bringen.

Das Studium in Halle (87—89) gestaltet sich durchaus einseitig. Die großen Bewegungen auf dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen Forschung machen auf den Studenten keinen Eindruck. Das ist eine wesentliche Lücke in seinem Bildungsgang geworden. Klassisch-philologische Fragen und philosophische Interessen erfüllen ihn ausschließlich. Bei F. A. Wolf holt er sich das Rüstzeug, das ihn später zum großen Übersetzer Platos befähigt. Eifrig folgt er den Darbietungen des Wolffianers Eberhard, der in ihm die schon in Barby gepflegte Liebe zu den Alten mehrt und ihm Aristoteles vermittelt. Gewiß ist er sich der Unterschiede des Wolffschen Systems von Kant bewußt; er vergleicht (Br. I, S. 66), bindet sich an keinen, läßt sich gerade durch den Gegensatz der Standpunkte in seiner skeptischen Vorsicht bestärken, wie er denn gern an Bayle und Montaigne, Lucian und Wieland sich erholt. „Noch weiter," bekennt er in seiner Drossener Kandidatenzeit (89—90), „bin ich immer von der Systemsucht entfernt geblieben. Ich habe mit dem Zweifeln angefangen zu denken, und soviel ich seitdem auch gelesen und selbst nachgedacht habe, soviel Umgang ich auch mit den festesten Anhängern dieses und jenes Systems gepflogen habe, so bin ich doch gewissermaßen in der Theologie sowohl als in der Philosophie auf dieser Stufe stehen geblieben." „Ich habe von jeher geglaubt, daß das Prüfen und Untersuchen, das geduldige Abhören aller Zeugen und aller

Parteien das einzige Mittel sei, endlich zu einem hinlänglichen Gebiet von Gewißheit . . . zu gelangen." „So sehe ich den Kampfspielen philosophischer und theologischer Athleten ruhig zu, ohne mich für irgendeinen zu erklären . . ., aber es kann nicht fehlen, daß ich nicht jedesmal von beiden etwas lernen sollte" (Br. I, S. 78). Freilich erscheint ihm schon damals in dem Streit zwischen der Halleschen Schule und der neuen Jenensischen Schule Reinhold als der Stärkere („ich verspreche mir von nun an gar nichts mehr von Eberhards Magazin", Br. IV, S. 24), und er kann bald (1790) aufrichtig versichern, daß er von Tag zu Tag mehr im Glauben an die Kantische Philosophie zunehme (Br. IV, S. 45); in der Tat bildet der Kritizismus für die Folgezeit den Ausgangspunkt seines Denkens.

Der Kritizismus im allgemeinen, muß man aber sagen. Denn das ist das Merkwürdige, daß Schleiermacher, *diese durch und durch ethisch gerichtete Natur, sich vom Tiefsinn des Kantischen Ethos doch nicht eigentlich bewegt zeigt, daß er lediglich seinen mit der Aufklärung gemeinsamen aprioristischen Vernunftstandpunkt würdigt. Er hat nie die Wucht und Erhabenheit des kategorischen Imperativs durchschlagend erlebt*, die intelligible Freiheitsidee hat ihn damals nicht gepackt. Wahrscheinlich, daß er in der Überwindung des äußerlichen Eudämonismus für das Gebiet des Sittlichen von Kant mit angeregt ist (Br. IV, 9) — Jacobi kann ihn hierin auch gefördert haben —, doch redet er, statt von der Pflicht, von der Tugend und ihrer inneren Schönheit, wie er wiederum in der Schrift über den Wert des Lebens (D. 53) nicht die Pflicht, sondern die ernste Tugend, diesen Fremdling, die Königin seiner Seele, anredet. Aristoteles und Eberhard stehen in dieser Beziehung zwischen ihm und Kant, dessen Persönlichkeitsidee — jene Idee, in der alle neuen Einsichten Kants sich zusammenzufassen suchen — ihm erst recht fremd geblieben ist, geschweige, daß er sie in sich vertiefen und befestigen sollte. *Hier bleibt er Vorkantianer*, fühlt er sich zu Eberhard hingezogen, in dessen Nähe er sich in Drossen sehnsüchtig

zurückwünscht (Br. IV, S. 16), dem er Stücke aus seinen ethisch-philosophischen Versuchen vorlegen läßt (Br. IV, S. 32).

Fichte ist von der praktischen Vernunftkritik des Königsberger Meisters wesentlich mitgefaßt und bestimmt worden, er ist darum auch zu einer entschiedenen Ichphilosophie gelangt. Schleiermacher knüpft mehr an die durch die beiden ersten Hauptwerke gleich durchgehende kritische Besinnung an. Es ist doch als schwerwiegend zu bezeichnen, daß sein Zusammenhang mit der Wolffschen Philosophie ihn einem vollen allseitigen Einfluß Kants entzogen hat, daß er von dorther in einer deterministischen Auffassungsweise, überhaupt in einem logisch-monistischen Denken bestärkt ist. So wird Kants System Gegenstand seiner einsam-scharfsinnigen Untersuchung: „Ich gehe alle verschiedenen Meinungen durch und sehe, was darin haltbar ist oder unhaltbar, konsequent oder inkonsequent." „Auf diese Weise habe ich in Drossen einen großen Teil der Kantischen Schriften wieder durchstudiert" (Br. I, S. 79).

Von den in Betracht kommenden Untersuchungen, wie sie von Dilthey uns zugänglich gemacht sind, scheint die Abhandlung über das höchste Gut noch der Halleschen Zeit anzugehören; die Überlegungen über die Freiheit, in Drossen schon vorbereitet (vgl. Br. IV, 17 ff.), sind wohl 1792 in Schlobitten abgebrochen, als am Geburtstag jenes Jahres die im Anschluß an die vorausgehende Neujahrspredigt beabsichtigte Niederschrift der Gedanken über den Wert des Lebens — des Vorläufers der Monologen — begann. Diese Blätter, durch die alle der gleiche Geist weht, sind wichtig als Zeugnis des Ringens um eine strenger als bei Kant durchgeführte eigene Gesamtanschauung, in der schon die ersten Keime eines neu sich anbahnenden Verständnisses der Religion unter der Verhüllung wahrzunehmen sind.

Ethische Gesichtspunkte beherrschen die beiden ersten Erörterungen. Nur gelegentlich kommt es an den Tag, daß Schleiermacher dem Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft, nicht zuletzt dem der transzendentalen Dialektik über Gott und Unsterblichkeit als lediglich regulative Ideen, zustimmt (D. 13). Der Vernunft wird eine über die gegebene Welt hinausgehende eigentliche

Beweiskraft abgesprochen (D. 11). In der Auffassung des Sittlichen besteht zunächst auch Gemeinschaft. Das Sittliche ist eine selbständige Größe, von jedem Glückseligkeitsempfinden und -verlangen genau zu unterscheiden. „Man ist jetzt lange an die Wahrheit gewöhnt, die Sittlichkeit unabhängig von göttlichen Befehlen und Strafen hinlänglich befestigt zu denken" (D. 42). „Und ist etwa," fragt die Neujahrspredigt (Schiele, S. 157), „der Glanz und die Größe der äußeren Folgen ein wahrer Maßstab für die menschlichen Handlungen und nicht vielmehr das, was in der Seele vorgeht?" Auf der Gesinnung beruht doch ausschließlich unser persönlicher Wert (D. 14). Das aus dem Bewußtsein guter Gesinnung entspringende Vergnügen nimmt „in den Augen des wahrhaft sittlich Denkenden als ganz allein von allem unreinen Zusatz frei die oberste Stelle ein" (D. 16). Das Sittengesetz ist darum in keiner Weise dem Naturgesetz des Begehrungsvermögens gleichzusetzen (D. 24); es ist ein „reiner Vernunftbegriff", der durchaus nicht mit bloßen Erfahrungsbegriffen vermengt werden darf, sonst verfallen wir „in alle die Verwirrungen und Inkonsequenzen, die uns Herr Kant unter dem Namen der Heteronomie der Willkür in ihrer Blöße dargestellt hat" (D. 8 f.). Die „rein rationale" Betrachtungsweise hat also die Führung. „Es ist der Vernunft wesentlich, daß sie überall, wo sie allein handelt, mit Verachtung eines (Partikularen und) Subjektiven in der größten Allgemeinheit schließt und beschließt." Dabei muß jedes ihrer Gesetze „die Probe der Konsequenz" aushalten (D. 9 f., vgl. Br. IV, S. 37). Die abstrakte Form gebietet. Wir befinden uns in einer Zeit, von der es in den Monologen (S. 38 f.) heißt: „lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des einen Daseins als das einzige und Höchste anbetend, glaubte ich, es gebe nur ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in allen dasselbe sein." Es fehlt noch die Ahnung, daß der Mensch ein „eigentümlich gebildet Wesen" sei, nicht „überall derselbe"; es fehlt der Individualitätsgedanke. Kant wird ausdrücklich als Kronzeuge angerufen; eine ernste Wandlung ist nötig, bis es heißen wird: „Betrachtet man die Moral als

Wissenschaft, die ihre Axiome anderswoher nehmen muß, so sind die Kantianer Logiker" (D. 92 f.).

Das Logische spielt aber nicht von ungefähr hier eine so wichtige Rolle. Was ist das für eine reine Vernunft, deren Prinzipien unsere Handlungen zu unterwerfen sind? Bei Kant ist es die reine praktische Vernunft, die unmittelbar unseren Willen erfaßt: die Stimme des unbedingten „Du sollst", darum selber nach der Analogie eines Willens zu begreifen. Das bleibt bestehen trotz der darauf gepfropften Logisierung der sittlichen Vorgänge. Indem Schleiermacher an dieses letztere Moment anknüpft, bleibt er dem Echtesten und Besten in der kritischen Ethik verschlossen. Er lehrt eine praktische Vernunft, „welche eine ihrer Natur gemäße Einheit in der Totalität der Maximen hervorzubringen strebt" (D. 23); also ein Vernunftdenken, für das es „nur auf den Zustand unseres Vorstellungsvermögens ankommt, was für innere Objekte verschiedener Triebe durch die Ideenverbindung auf Veranlassung eines äußeren entstehen und mit ihm zugleich das Begehrungsvermögen affizieren werden" (D. 26). Es ist die eine allgemeine Intelligenz, die demnach niemals „unmittelbar" den Willen bestimmen kann, sondern „nur vermittelst subjektiver, von dem Sittengesetz abgeleiteter Bewegungsgründe" (D. 12), die vermittelst eines moralischen Gefühls oder Sinnes (D. 19, 25) zu ihm spricht. Eine solche allgemeine Vernunft ist jedenfalls eher der Ethik Wolffs als derjenigen Kants gemäß. „Moralische Vorstellungen" treten an Stelle des kategorischen Imperativs (D. 27), ja, es wird vom „hypothetischen Naturgesetz der Vernunft für den Willen" gesprochen (D. 24).

Begreifen wir, daß eine solche Auffassung zum Determinismus führt? Jetzt kann sich das intellektuelle Bedürfnis auswirken und die menschlichen Handlungen dem allgemeinen, für alle Objekte unserer Erkenntnis gleichermaßen als gültig angenommenen Satz vom Grunde zu unterwerfen suchen (D. 41). „Um in eine vollständige Handlung des Begehrungsvermögens überzugehen," hören wir, muß das Übergewicht der Willkür „jedesmal gegründet sein in dem Totale der gegenwärtigen Vorstellungen und in dem

Zustand und den Verhältnissen aller Seelenvermögen gegeneinander, welche durch den Gang der Vorstellungen in unserer Seele hervorgebracht werden". „Kurz, es ist umsonst, den Menschen zu teilen; alles hängt in ihm zusammen, alles ist eins; hebt man die Regelmäßigkeit des Begehrungsvermögens auf, so ist in der ganzen Seele nichts mehr regelmäßig" (D. 27). Eine starke Stütze scheint die Widerlegung der entgegenstehenden Meinung zu bringen, was in der Tat mit beachtenswertem Scharfsinn geschieht. Weist uns nicht die Zurechnung gerade von der Tat zum Täter, zum Subjekt als der eigentlichen Ursache? Wie läßt es sich von der Handlung auf gewisse Beschaffenheiten der Seele schließen, „wenn nicht die Handlungen als Folgen gewisser in der Seele liegender Gründe angesehen werden, welche, solange sie vorhanden sind, die nämlichen Wirkungen hervorbringen müssen"? (D. 30.) Oder „wie kann ich für etwas bestraft werden, wozu ich vorher gar nichts tun konnte, um es zu befördern oder zu verhindern"? (D. 42.) Oder macht nicht ein falsches Freiheitsgefühl die Reue „zu einer völlig vergeblichen Empfindung", indem „die Handlung, welche ich betraure, mit meinem jetzigen Ich nur wenig zusammenhängt" und nur eine einzelne dazwischengekommene Verirrung ohne Einfluß auf die Richtung der folgenden Schritte ist? Zerstört es nicht andererseits Entwürfe für die Zukunft, aufrichtige Vorsätze der Besserung? (D. 38.) Das Bewußtsein der Personalität aber und der Selbsttätigkeit nimmt bei dem Gefühl der Notwendigkeit gerade mit dem sittlichen Fortschritt zu; denn „je herrschender der sittliche Trieb ist, desto mehr gewinnt er das Ansehen eines notwendig bestimmenden" (D. 39). Hier allein ist der Quell der Bescheidenheit, die der Zukunft nicht mit der Untrüglichkeit des Wundertäters entgegensieht, sondern die Tätigkeit des sittlichen Gefühls, diesen Rückhalt des gegenwärtigen Entschlusses, zu erhalten sich bemüht (D. 38).

Allein, was ist das für eine entgegengesetzte Meinung, die mit Recht bekämpft wird? Es ist die „Annahme einer grundlosen Willkür unseres Begehrungsvermögens" (D. 26), wobei „die Phantasie uns ein Vermögen vorzeichnet, diese Willkür, ohne jedes weitere Motiv, immer neuen Reizen siegreich gegenüber-

zustellen" (D. 36). Es ist die Theorie des Indeterminismus oder, wie es hier heißt, des „Indifferentismus", der einzelne Fälle aufstellt, „in welchen die Handlung so klein ist, daß es uns gar nicht darauf ankommt, wie sie geschieht, sondern nur, daß sie geschieht" (D. 41), — in der Tat eine vorzügliche Beschreibung und Beurteilung. Würde in diesem Bilde sich nun Kant wiedererkennen? Vielmehr ist seine Idee einer intelligiblen Freiheit mit all diesen Erwägungen gar nicht getroffen. Auch er würde sagen können: „Wir wollen nicht eine Befreiung von aller Notwendigkeit, sondern nur eine von der Nötigung der Objekte fühlen" (D. 36), es wäre in seinem Geist nur fortzufahren, daß Notwendigkeit und Notwendigkeit zweierlei sei, daß zwischen natürlich-seelischer und sittlicher Notwendigkeit strengstens zu unterscheiden sei und daß das Verhältnis beider eben das Problem einer ethischen Psychologie ausmache. Mithin ist zu urteilen, daß die ganze Erörterung, so scharfsinnig sie ist, vorkantischen Charakter trägt, indem von der kritischen Ethik in Wahrheit die ganze Frage auf einen neuen Boden gestellt, die übliche Entgegensetzung Determinismus—Indeterminismus überboten ist.

Wieder ist hier ein Punkt, von dem aus auf die weitere Entwicklung Schleiermachers Licht fällt. Freiheit und Notwendigkeit durchaus zusammenzuschauen und in eins zu fassen, ist er jetzt noch bestrebt. In den Monologen (M. 17) treten Freiheit und Notwendigkeit außereinander, sich gegenseitig begrenzend; dort wird der idealistische Freiheitsgedanke erreicht und kühn durchgeführt werden, — um freilich in den darauffolgenden Jahren wieder zurückzuweichen hinter der älteren, intellektualistischen Auffassung, die damit als das eigentlich ihrem Urheber Gemäße sich erweist. Die Kurve, die sich aus der allgemeinen Linie sichtbar heraushebt, ist jedenfalls durch neue Erwägungen und neue Einflüsse bedingt, mag auch darüber bis heute ein gewisses Dunkel gebreitet sein. —

Sicherer begründet, obschon nicht in jeder Hinsicht unbedenklich, ist die Auseinandersetzung mit dem transzendenten Vernunftglauben Kants (D. 11 ff.). Das ist zunächst gar kein rein

transzendenter Vernunftglaube. Er erbaut sich auf einem Begriff des höchsten Gutes, der eine „widerspruchsvolle Verknüpfung" von Tugend und Glückseligkeit darstellt. Gewiß, die Wirklichkeit dieser Verbindung ist aus unsrer Welt verwiesen. „Allein sollte sie in jener Welt sich eher als möglich denken lassen? ... Nimmt man an, daß uns in jedem anderen möglichen Zustand die Sinnlichkeit auch ankleben wird, so werden auch die Naturgesetze unseres Begehrungsvermögens immerfort von den Geboten der praktischen Vernunft unterschieden bleiben. Nimmt man das Gegenteil an, so ist nicht erweislich, daß es uns alsdann noch um so etwas, als Glückseligkeit ist, zu tun sein werde" (D. 13). Glückseligkeit kann niemals zu den reinen Vernunftbegriffen gehören, auch nicht Bestandteil eines solchen sein. Wie wäre das möglich, da ihr Begriff als unvermeidlich unter den Bedingungen der Zeit stehend angesehen wird? (D. 15.) (Schleiermacher teilt also Kants Lehre von der Zeit!)

Bewundernswert ist der Wille des Jünglings, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben. Eine aufs Jenseits verwiesene Glückseligkeit, so sagt er sich selbst, trübt doch schwerlich die sittlichen Motive, ist also unschädlich. Und ihre Ausscheidung gefährdet besonders einige „dem Anschein nach außerordentlich vorteilhafte Folgen" aus jener Idee des höchsten Gutes, sie gefährdet die darin wurzelnden Gedanken der Unsterblichkeit und Gottes! Doch der Wahrheit muß furchtlos ins Auge gesehen werden (D. 11).

Das ist die Ablehnung des vulgären Glaubens der Aufklärung, dem noch der alte Kant seinen Tribut gezollt hat. Aber Schleiermacher geht weiter, er nimmt auch zu einem gereinigten sittlichen Vernunftglauben Stellung. Er räumt ein, daß wir die beiden Postulate aufrecht erhalten könnten, ohne deswegen die Glückseligkeit als einen Teil des höchsten Gutes ansehen zu müssen. Schon Kant leite die Unsterblichkeit gelegentlich bloß aus der sittlichen Gesinnung ab, Unsterblichkeit sei aber nur unter der Voraussetzung Gottes als möglich denkbar. „Wenn nämlich der unendliche Progressus in der Sittlichkeit die Stelle der völligen Angemessenheit des Willens an das Gesetz der praktischen Vernunft vertreten

soll, so kann das nicht auf unser Bewußtsein als vernünftiger Wesen der Sinnenwelt gehen," es kann sich „nur auf ein Wesen beziehn, welches die unendliche Reihe als ein Ganzes ansehn kann, ein Wesen, dem die Zeitbestimmung nichts," das zugleich „höchst vernünftig" ist (D. 12). Aber auch dieser Beweisgang wird als nicht bindend bezeichnet.

Hier führt Schleiermacher seinen eigenen geläuterten Gedanken des höchsten Gutes ins Feld, nämlich als der Totalität dessen, was durch reine Vernunftgesetze möglich ist (D. S. 10), des Gutes, das sich zu diesem reinen Gesetz genau so verhält wie eine krumme Linie zu der ihr entsprechenden algebraischen Funktion (D. 9). Es ist ein berühmt gewordener Gedanke, der die spätere systematische Ethik beherrscht und in dieser Erstlingsarbeit die Frühreife des Verfassers verrät. Wenn nun, lautet der Schluß, das höchste Gut sich nur in einer unendlichen Annäherung denken läßt, dann haben wir ja „genau wie in der Kritik der reinen Vernunft eine Kollision der überschwenglichen Ideen unsrer Vernunft mit den einschränkenden Bedingungen der Sinnlichkeit. Es ist kein Grund, diese Kollision anders zu behandeln als jene der theoretischen Vernunft." Mit anderen Worten: wir müssen auf dem praktischen Feld den Fehler vermeiden, der uns von Kant im „spekulativen aufgedeckt" ist; wir dürfen im Begriff des höchsten Gutes kein konstitutives Prinzip erblicken, „als ob es zu erreichen uns nicht nur möglich, sondern auch notwendig wäre," sondern ein regulatives, das wir uns zum Ziel setzen müssen, „ohne bei irgend einem Grade der Vollkommenheit als dem höchstmöglichen stehen zu bleiben" (D. 12 f.). Ein regulatives Prinzip also, von dem aus die Idee Gottes und der Unsterblichkeit nicht mehr als notwendiger Glaube begründet werden können. Diese Ideen bleiben dahingestellt. „Das Sittengesetz steht ja vor der Einführung dieser Beweise fest und ohne sie" (D. 11).

Freilich, erwidern wir, warum schiebt Schleiermacher die Idee des höchsten Gutes vor und macht sich nicht klar, daß für das sittliche Denken das Gute (nicht das Gut), das Gute selbst als Willensbeschaffenheit, wirklich notwendig ist, ganz gleich, wie es

mit seiner Möglichkeit stehe, daß das Sittengesetz auf alle Fälle konstitutive Bedeutung beansprucht, nicht bloß regulative, daß es das Begehrungsvermögen nicht bloß fragt, was es „will und kann", sondern ihm zuruft: du sollst, sollst unbedingt? Rächt sich nicht hier ebenfalls die (von den antiken Denkern und der Wolffschen Schule geförderte) Gleichsetzung von theoretischer und praktischer Vernunft, das schiefe Verständnis der praktischen Vernunft selbst?

Wie dem nun sei, das kritische Ergebnis ist von nicht geringer Tragweite. Es verwehrt einmal der Besinnung auf Leben und Welt die grundlegende Beziehung aufs Transzendente, es hält sozusagen auf dem Standpunkt der Immanenz fest. Es löst vor allem den gerade von Kant noch betonten engen Zusammenhang von Moral und Religion. Die Moral ist nicht mehr die sichere Eingangspforte zum Ewigen und Göttlichen. In den „Reden" wird sie bemitleidet, daß sie „glauben gelernt" habe (R. 45). Es ist ein ernster Verlust; es ist ein Verlust, wenn Gott nicht unmittelbar als „gebietender" Herr (vgl. R. 130) erlebt, nicht als die Welt richtende und im Gericht auch von sich fernhaltende Macht anerkannt wird. Doch der Verlust wird auch Gewinn bringen, er wird einer vom Zeitalter vergessenen Seite am Religiösen zugute kommen: jetzt ist der Raum frei, das Religiöse in seinem Übergreifen über das Sittliche, seiner ursprünglichen Eigenart auch diesem gegenüber inne zu werden, so daß es nicht mehr bloß als Anhang der Moral aufzutreten braucht (vgl. R. 107). Schleiermacher hat das nicht gewollt (um so mehr als er in seinen ferneren Predigten den Zusammenhang des sittlichen Bewußtseins mit Gott oft genug zum Ausdruck bringt), er ist aber durch den Zwang seines Denkens dahin geführt. Hier hebt darum die Linie an, in deren Verfolg er dann die Religion von ihrem Gegensatz gegen die Moral aus zu enthüllen unternimmt.

Wir stehen den Jahren gegenüber, in denen, wie der Redner über die Religion nachmals berichtet (R. 15), „Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden". Dem einsamen

Denker im Drossener Kandidatenstübchen ist die bohrende Skepsis nicht ferngeblieben, und noch aus der schönen Hauslehrerzeit in Schlobitten (1790—93) kommt die Klage über den zerstörenden Übermut der Phantasie (Br. III, 48). Sind jene Ideen, lesen wir in unsern Blättern (D. 13), zwar, auf ihre objektive Geltung angesehen, hypothetisch, so bleiben sie doch immer für uns Menschen in irgend einer Gestalt unvermeidlich — das Herz spricht hier, es will nicht preisgeben, wessen es zu seinem Glücke bedarf, aber es ist mit der Vernunft in Spannung. Freier und eigentümlicher ist der allerdings auch nur hypothetisch versuchte Blick in das Geheimnis der Wirklichkeit, der an einer merkwürdigen (vielleicht in die Drossener Zeit zurückweisenden, s. Br. IV, 18 f.) Stelle der Freiheitsrhapsodien sich vor uns entfaltet (D. 33 ff.). Es ist ein religiöser Blick, der sich nicht einfach mit einer ethischen Beurteilung des Lebens, sei es Verurteilung, sei es Anerkennung, deckt. Dem Verwerflichen hier entsprechen nicht geradeswegs ewige Höllenstrafen. Die irdische Ungleichheit ist kein Gesetz für die endgültige Ordnung. Vielmehr wird bereits der Gedanke der Wiederherstellung des Alls (der Apokatastasis, wie sie noch im späteren theologischen System eine wichtige Rolle spielt) vertreten: in unendlicher Dauer kommen alle Seelen zu demselben Ziel, nur auf verschiedenem Weg. Dem dient auch die Verschiedenheit in der moralischen Vollkommenheit. „Diese unvollkommene Mannigfaltigkeit, verglichen mit der höchstmöglichen allgemeinen Vollkommenheit, zu der sie hinführt, muß einen jeden mit aller der Wonne, deren die Empfindung nur fähig ist, erfüllen. Warum wollen wir nicht in Entzückung Weisheit und Liebe des Wesens erkennen, welches allen vernünftigen Gliedern seines Reichs ... den unübersehbar großen und lehrreichen Anblick gestatten wollte, wie sich unsre eigene Natur von der tierischen Roheit des Kannibalen ... und von der schauderhaften Verderbtheit des ärgsten Bösewichts bis zu der staunenswürdigen Vollkommenheit des weisesten Sterblichen und bis zu der göttlichen Tugend eines Christus oder eines Sokrates ausdehnt." Es ist ein Blick sozusagen vom göttlichen Standort aus, auf dem alle Gegensätze bereits von einer ewigen Harmonie verschlungen erscheinen; ein religiöser

Blick, in dem Wonne, Entzücken leuchtet. Echt Schleiermacherisch ist er, obschon Anregungen Lessings nachwirken mögen. Die hier sich erstmals formenden Gedanken von Weisheit und Liebe Gottes werden einst in der Glaubenslehre zur Geltung kommen. Und das ahnende Erschauen selbsteigener Individualität wird in wenigen Jahren der Zufälligkeit entnommen und zu gesicherter Erkenntnis erhoben sein.

In der Neujahrspredigt von 1792 und den daraus hervorgewachsenen Betrachtungen über den Wert des Lebens, Selbstgesprächen, deren Form wohl auf Erinnerungen an die Brüdergemeine zurückgeht, also vor der Romantik gefunden ist, bemüht sich Schleiermacher um eine selbständige Antwort auf die durch die Kritik des Kantischen Weltbildes nur dringlicher gewordene Frage. Der Standpunkt der Immanenz wird bewußt eingenommen. Fern liegt es dem Prediger, unseren irdischen Wohnplatz nur als ein Jammertal zu beschreiben (Schiele, S. 152) oder als einen Ort der Verbannung, nach deren Ende der menschliche Geist schmachte (S. 155); wie der einsame Wahrheitsucher nicht mehr am Tor des Jenseits pochen will, um die menschliche Bestimmung aus den doch nur wieder dem Menschenleben abgelesenen Gesetzen einer höchsten Intelligenz oder aus der dem Zweifel ausgesetzten Idee der Unsterblichkeit gedeutet zu bekommen (S. 177). „Was das Bewußtsein deines Wesens dir zu sein und zu werden gebietet, das bleibt dir geboten, was auch für ein höheres Wesen noch außer dir da sein und was dieses auch wollen mag" (S. 178). Begnügt sich die Predigt damit, den Zweck des Daseins, statt im Genuß seiner Annehmlichkeiten, ganz aktivistisch in der Übung und Erhöhung unserer Kräfte, im treuen, tätigen Handeln und in der Überwindung von Schwierigkeiten zu erblicken, das Dasein mithin als Übungsplatz vor Augen zu malen, so soll in den Selbstgesprächen ein philosophischer Weg eingeschlagen werden. Schleiermacher hofft, dem Geheimnis des Lebens dadurch näherzukommen, daß er die allgemeine Idee von dem, was das Leben sein solle, und das Urteil, was das seinige wirklich gewesen sei, trenne (Schiele, S. 174), daß er ganz aus sich selbst herausgehe und in seinem Nachdenken gewissermaßen „bloß Mensch", d. h. Mensch

überhaupt, nicht mehr dieser Mensch sei (S. 176). Es ist ein methodischer Gedanke Kants, dem er folgt. In der Form finden wir danach das wahrhaft Menschliche; das andere, der wechselnde Inhalt, ist das Zufällige, wovor wir das Auge verschließen müssen. „Du kannst den Menschen nicht beobachten als in irgendeinem Zustand. Indem du von dem abstrahierst, was aus diesem Zustand folgt, den Modifikationen, der Richtung, der Mischung seiner Vermögen, bleiben diese Vermögen selber, welche sein Wesen ausmachen: das Vermögen zu denken, zu empfinden und durch Gedanken und Empfindung zu handeln" (S. 177). Gemeint ist eine Abstraktion transzendentaler Art, wie sie damals z. B. von Schiller bei der Aufstellung des reinen Vernunftbegriffs der Schönheit geübt ist (vgl. Br. ü. d. ästhet. Erz., besonders 10.—12. Brief, z. B.: Es sei nun, daß wir einen Gegenstand erkennen . . . oder daß wir aus Erkenntnissen handeln, — in beiden Fällen reißen wir diesen Zustand aus der Gerichtsbarkeit der Zeit und gestehen ihm Realität für alle Menschen und alle Zeiten, d. i. Allgemeinheit und Notwendigkeit zu), oder wieder von Fichte, etwa in seiner Sittenlehre von 1798, ebenso von Schleiermacher in seiner Spätzeit, man denke an die Glaubenslehre (§ 4). Während einem intuitiven Denken gerade der Gehalt das Wichtige sein müßte, gilt diesem abstrahierenden Verfahren die Inhaltlosigkeit als Siegel der Wahrheit. Das Mögliche und Allgemeine wird zum Wesensprinzip erhoben; das Leben wird reduziert, um verstanden zu werden. Zugrunde liegt die von der Aufklärung ererbte Geringschätzung des Historischen, überhaupt des Individuellen, das als Verschleierung des bleibend Menschlichen, nicht als Offenbarung seiner Tiefe erscheint. „Wir sind," sagt Schiller (im 12. Brief), „nicht mehr Individuen, sondern Gattung." Schleiermacher ist zu dieser Zeit also noch nicht im Besitz des Individualitätsgedankens, der ihm den Pfad zum potenzierten Leben erschlossen hätte. Wohl ahnt er den Fehler: „Wir sind Buchstabenmenschen und haben die Sucht der Theorien und des abstrakten Wesens, weil unsere ganze Erziehung und Lebensart uns darauf hinführt, und nun

spielen wir damit die Einwohner des Landes der Hinkenden" (S. 189). Der Sinn für das Individuelle regt sich wohl, als Sinn für die Gemeinschaft, für das Gesellige, wie er sich im großen Lebensstil des adligen Hauses entwickeln durfte (vgl. Br. III, 39): „Ich weiß, wie unendlich mannigfaltig meine Natur in ihnen modifiziert ist, wie sie auf so verschiedenen Wegen sich bilden." „Ihr stillen Freuden der gemeinschaftlichen Tätigkeit, des gemeinschaftlichen Gefühls, bleibt die Krone meines Lebens" (S. 182). Nicht minder macht sich der Sinn für die geschichtliche Wirklichkeit bemerkbar: „Je nachdem wir stehen, erscheint uns diese Menschennatur bald einförmig . . . bald ein nie zu erkennendes Wunderding, durch neue Erscheinungen alle Systeme zerstörend, die man darüber gemacht, durch Folgen widerlegend alle vorigen Meinungen über ihre Gründe, aus den kleinsten Dingen die größten Veränderungen bewirkend . . . nie erraten und doch nie aufgegeben, nie, nach allen Täuschungen, von unserem Verstande verlassen" (S. 183). Trotzdem fehlt noch durchaus der Begriff der Individualität mit dem Bewußtsein seiner grundsätzlichen Bedeutung, dieser Begriff als Grundprinzip der Wirklichkeit! Darum die Dürftigkeit, die Blässe der Idee der Humanität, die uns dargeboten wird. „Erkennen und Begehren soll nicht zwei in mir sein, sondern eins. Vollkommene, beständige Übereinstimmung beider, . . . Einheit beider in Zweck und Gegenstand" — nämlich als Lust der Vernunft an Gesetzen des Wirklichen und an Gesetzen des Handelns — „das ist Humanität, das ist das schöne Ziel, welches dem menschlichen Wesen gesteckt ist," welches uns die Tugend, das „heilige Begehren der Vernunftmäßigkeit" unsres ganzen Daseins vorhält (S. 179 f.). Und darum die Verlegenheit, die Stimme dieser Tugend überall zu vernehmen und zu verstehen, alles, was in mir geschieht, auf sie zu beziehen; darum die unausgeglichene Spannung zwischen einer das individuelle Empfinden überfliegenden Tugendgesinnung und dem das ganze Leben durchflutenden Glückseligkeitstrieb (S. 181). Humanität, Vernunft, Tugend sind zu starr abstrakt, zu sehr in Gegensätzlichkeit zum individuellen Wert gefaßt, um das ganze Lebensgefühl in sich aufzunehmen und zu durchdringen; auch haben sie noch

einseitig fordernden Charakter, sind noch nicht als produktive Mächte verstanden, die von innen her im Individuellen das Allgemeine, Allgemeingültige wirken. Gewiß, Schleiermacher ist mit sich nicht zufrieden, es drängt etwas in ihm über den Stand seiner Einsicht hinaus, das nach Klarheit über sich selbst und seine philosophischen Konsequenzen ruft. Weshalb fremde Anregungen förderlich sein werden, aber das Beste nicht zu bringen brauchen.

Überhaupt ist es merkwürdig, wie mannigfach Gedankenkeime der Monologen hier zu beobachten sind. Die Einheit von Erkennen und Begehren ist ja noch zu formal gedacht; gesättigter, lebensvoller wird sie dann wiederkehren als Einheit von Tun und Schauen, Handeln und Bewußtsein. Jetzt schon weist dahin ein verheißungsvolles Wort, das vor der später zu erwähnenden Berührung mit dem Wilhelm Meister gesprochen ist: „Das fühle ich, daß ich mir nicht immer, wenn ich handelte, des ganzen Resultates dieser Betrachtung und seiner Gründe deutlich bewußt war" (S. 175). Wieder ist ein eigentümliches Moment des vergeistigten Naturempfindens der Reden vorweggenommen: „in den regellosen Formen, in dem Zusammennehmen solcher Dinge, die nur durch Phantasie und Ideenverbindung in ein Ganzes vereinigt werden können, liegt für mich ihr höchster Genuß" (S. 182). Zum vaterländischen Staat wird auch schon ein positives Verhältnis verlangt (S. 185), obschon das Übel noch nicht in der logizistisch-mechanistischen Theorie des Staates gefunden ist. Oder wir begegnen dem Gedanken der Grenze der Freundschaft, den später F. Schlegel aufgenommen hat: „Mit all deinem geselligen Gefühl liebe doch keinen Menschen, ohne dir schon im voraus Grenzen deiner Harmonie zu setzen" (S. 197). Überaus fein ist nebenbei, wie Schleiermacher sich als modernen Menschen begreift mit seiner „komplizierten Idee der Glückseligkeit", der „beständigen Sehnsucht nach Wechsel und Veränderung der Empfindung", nach „unendlicher Mannigfaltigkeit des Genusses" (S. 192). Mit seiner „liebenden, wohlwollenden Seele" kommt er sich bereits als Schwärmer vor, der sich in einem nüchternen Zeitalter Resignation auferlegen muß (S. 197 f.). Dieser Jüngling ist bei allen Enttäuschungen dem Geist der Aufklärung entwachsen.

Die Bedeutung unserer zwei Dokumente (Neujahrspredigt und Wert des Lebens) reicht noch weiter. Über der Frage der Einheit von Erkennen und Begehren erhebt sich doch auch die andere der Einheit von Welt und Leben überhaupt. Schleiermacher geht dem tatsächlich nach (Schiele, S. 189 f.) Die spekulativen Erkenntniskräfte, sagt er, suchen das Ganze der Erscheinungen aus wenigen ursprünglich verschiedenen Bestandteilen, wenigen allgemeinen Gesetzen zu erklären; sie müssen darüber hinaus noch mehr in die Tiefe, in das Geheimnis des Alls eindringen. „Das Bedürfnis des Inneren, des Übersinnlichen, welches wir immer noch begehren, um jenem erst Leben, Zusammenhang und Kunst einzuhauchen, wird der Vernunft zur Befriedigung aufgetragen." Die Phantasie scheine dabei nur zu dienen, aber den besten Genuß dieser Art des Denkens gewähre gerade sie: ihr verdankten wir die nie ausgemachten, immer unbegrenzten, aber auch immer unendlich großen und erhabenen Bilder vom Gang und der Ordnung des Weltalls, sei es im großen, sei es aus einzelnen Gesichtspunkten, „womit sie die Seele in einzelnen Augenblicken bis zum Übermaß des Entzückens erfüllt und wodurch allein, aber auch nur, indem sie eine Verräterei am Verstande begeht und mehr oder minder verdeckt ein selbständiges Leben... in die mechanischen Kräfte hineinschwärzt, der innere Aufruhr und die Zwietracht, den die gänzliche Trennung des Sinnlichen und Übersinnlichen in unseren Systemen verschuldet hat, auf Augenblicke beschwichtigt werden kann". Zuerst redet die kritische Einsicht in die Grenzen des theoretischen Erkennens; dahinter steht deutlich Kant. Zwar drängt das Suchen darüber hinaus. Aber Vernunft und Phantasie können nicht rein zusammenkommen; nur mit schlechtem Gewissen gibt die Vernunft der religiösen Phantasie nach. Es fehlt offenbar das Prinzip der organischen Betrachtung, das (irgendwie im Zusammenhang mit dem Individualitätsgedanken) ohne Verrat am Verstand ringsum nicht toten Stoff, sondern Leben sieht. Dann würde es möglich sein, das Ganze der Wirklichkeit innerlich und einheitlich zu ergreifen, und wir würden nicht bloß zufällig und vorübergehend über den Riß zwischen dem Endlichen und Unendlichen

hinausgeführt. Wogegen richtet sich aber der Widerspruch? Ist es nicht vor allem der Dualismus des Kantischen Weltbildes? Das ist wahrscheinlich, zumal wenn wir die Metaphysik der praktischen Vernunftpostulate mit in Betracht ziehen. Ein ursprüngliches Lebensempfinden, ein zugleich metaphysischer und monistischer Zug kommt an den Tag. Eine gewisse Verwandtschaft mit Spinoza, mit Herder meldet sich. Die schroff supranaturale Weltbetrachtung befriedigt nicht. Nicht auseinanderreißen, sondern zusammen, in eins schauen ist die Losung: „Sinnliches und Übersinnliches vereinigt in jeder Erscheinung, in jeder Begebenheit, jenes überall veredelt durch Leben und Willen, dieses überall begreiflich gemacht durch Gestalt und sichtbare Handlung." Das erscheint freilich als religiöse Poesie, als Mythologie und Spiel (wie ja auch auf Schillers „Götter Griechenlands" angespielt ist: „So ist die Dryade die Seele des majestätischen Baums . . ."). Wäre es nicht Ernst und Wahrheit, wenn der Bund von Vernunft und Phantasie gefunden, wenn er in der Form kraftvoller Religion, eines neuen, ganz undogmatischen, aber religiös-metaphysischen Blickes verwirklicht wäre?

Es ist ja bereits ein lebhafter religiöser Sinn, der in den beschriebenen Gesichten schwelgt, — nur gewissermaßen seiner selbständigen Würde nicht bewußt.

Auch sonst läßt sich auf unseren Blättern selbständiges Regen beobachten. In der Neujahrspredigt zumal. Das Leben ist voll von Gelegenheiten, unsere Kräfte zu äußern und zu üben, zu erhöhen und zu veredeln. Diese Gelegenheiten haben wir nicht geschaffen. Die Tätigkeit hat Regel und Gesetz in sich selbst. Aber tätig sein dürfen, ja mit Munterkeit und Lust tätig sein dürfen, das erfüllt mit Dankbarkeit. „Mit dankbarer Rührung erinnern wir uns der liebevollen Führung Gottes, welche uns auf dem Weg des Lebens so vielen Veranlassungen begegnen ließ, bald durch richtigere Erkenntnisse unsern Verstand aufzuhellen, bald durch tiefere Blicke in uns selbst uns neue Ziele, nach denen wir ringen, aufzustecken, . . . — aber werden wir uns nun vermessen, daß zu allem diesem Guten unbedingt die Kräfte immer in unserer Gewalt stehen? Wie nun, wenn

alle diese Gelegenheiten mit den stärksten Versuchungen auf die schwache Seite unseres Herzens begleitet gewesen wären, würden wir immer stark und fest genug gewesen sein zu überwinden? Daß wir manche gute Handlung gerade dann tun konnten, als irgend etwas unsere Seele besonders gestärkt und des Guten fähig gemacht hatte; alle diese größeren und kleineren Hilfsleistungen, die uns von außen gekommen sind, wessen Werk sind sie . . .?" (Schiele, S. 161 f.) Schleiermacher spricht die selbstverständliche und doch tiefe Wahrheit aus, daß die freieste Freiheit des Menschen ihr Ende hat, daß der Mensch, aufs letzte gesehen, sich seine Freiheit nicht selber gibt. Es ist die Wahrheit, die er mit seiner Bestreitung des Indeterminismus in unglücklicher Weise philosophisch zum Ausdruck gebracht hat. Sein ganzes Leben lang hat er dem prometheischen Selbstgefühl widerstanden; hier wurzelt sein dauernder Widerspruch gegen die absolute Philosophie, auch das Recht dieses Widerspruches, ebenso der Dank an Spinoza in den Reden. Das religiöse Empfinden, das sich so früh bezeugt, entspricht gewiß seinem ganzen Wesen, seinem Zug zur (überlegenen) Gelassenheit, es ist deshalb nicht minder echt. Und es erdrückt nicht die Moral, das moralisch freie Handeln; es geht vielmehr gerade mit diesem Hand in Hand. Ein „guter Wille" und ein „demütiges Herz" schließen sich nicht aus, sie gehören zusammen (S. 165). Die Demut der Religion hilft gerade den Kleinmut gegenüber dem Leben überwinden (S. 164). Keine eudämonistische Erinnerung mischt sich ein. Die göttliche Weisheit und Macht ist nicht ein sittliches Postulat, fern ist auch der Gedanke der Belohnung und Bestrafung im kleinen, und doch ist Religion ein sittlich bestimmtes Erlebnis, Erlebnis uranfänglichen und stetigen Beschenkt- und Geführtwerdens, Erlebnis ganz irrationaler Beziehungen zum Ewigen, das Menschenhänden entzogen ist. Im Fragment waltet mehr das Bemühen, die Gottesidee über alle kleinlichen und engen Menschenvorstellungen und Rechnungen hinauszuheben. Es gilt groß zu denken vom Göttlichen, davon ist Schleiermacher ganz durchdrungen; er nimmt bereits eine innere Haltung ein, die jenes Geschlecht am Spinozismus bewunderte (S. 192 ff.). Etwas Heroisches, das, weil es

gegen sich hart ist, es auch gegen alle sein darf, kommt zu Wort. Schleiermacher sagt vorsichtiger Schicksal, vermeidet indes den Namen der Gottheit nicht. Mit „ihrer ganzen Würde" steht ihm vor der Seele die Gerechtigkeit des Schicksals, das unter den wechselnden Bedingungen der menschlichen Lage doch überall die gleiche Summe von Glück ausgestreut hat. Fort mit den leeren Theodizeen, „wo kein Klagepunkt stattfindet"! „Dem Himmel sei Dank, es ist eine Welt, wo Gerechtigkeit wohnt; ich bin durch den Schleier hindurchgedrungen, ich ahne ihre geheime innere Haushaltung. Sie ist also doch irgendwo, diese heilige Tugend; wenn sie auch nicht von Menschen geübt wird, so sehe ich sie doch herrschen . . . in der unparteiischen Austeilung des Erbteils, welches jedem dargewogen wird zu eigenem Schalten und Walten." Es ist freilich eine Gerechtigkeit, eine Weisheit, die sich weit über Menschenmaße erhebt. Denn wie, wenn die Glückseligkeit „nur Mittel, wenn sie vielleicht auch das nicht einmal ist, wenn sie vielleicht nur uns als ein Ganzes vereinigt erscheint, in dem Plane der Gottheit aber jeder einzelne Bestandteil ohne Rücksicht auf diese Idee nach ganz anderen Beziehungen bestimmt wurde"? . . .

Kant sprach von der heiligen Majestät des Sittengesetzes. Schleiermacher spricht von der Heiligkeit des gerechten und doch unendlich gütigen Schicksals. Wäre es nicht möglich gewesen, das eine zu tun, ohne das andere zu lassen?

5. Auseinandersetzung mit Spinoza.

Dilthey hat es wahrscheinlich gemacht, daß in die nächsten Jahre (um 1794 also) die abschließende Beschäftigung mit Jacobis Spinozabriefen fällt, eine Beschäftigung, die sich auch in schriftlichen Erörterungen niedergeschlagen hat und worin sich gewissermaßen der Ertrag dieser Epoche kritischer Reflexion zusammenfaßt. Dabei ist es merkwürdig zu sehen, wie der bohrende Jüngling aus den Mitteilungen des Zeitgenossen die Unzulänglichkeit der Darstellung verspürt und eine sachlichere Auffassung zu gewinnen weiß. In den Blättern, die nun Mulert zur Hälfte zum Abdruck

gebracht hat — sie tragen die Aufschrift „Spinozismus" —, nimmt er vor allem Anstoß an dem Mißverständnis, als habe nach Spinoza „das denkende Wesen gar keine [eigene] Kausalität"; als liege „der Zusammenhang des einen Gedachten mit dem andern gar nicht in dem Gedachten, sondern nur in dem Ausgedehnten". Vielmehr sei es nach jenem gewiß, „daß jede Veränderung in dem Denkenden, als Wirkung betrachtet, sich auf ein voriges Denkendes bezieht". Sei eine Veränderung des Denkenden wohl als Bewußtwerden der entsprechenden Veränderung des Ausgedehnten anzusehen, so sei sie deswegen nicht eine bloße Begleitung davon. „Mit eben dem Recht also, mit welchem ich sagen kann: Gedanken und Empfindungen sind nichts als Begriffe von Ausdehnung, Bewegung und Geschwindigkeit, werde ich auch sagen: Ausdehnung, Bewegung und Geschwindigkeit sind nichts als Darstellung von Geist, Wille und Talent." Wenn man mit Jacobi jeden Gedanken nur eine Begleitung des Ausgedehnten sein läßt, dann ist es auch begreiflich, daß er nicht wußte, „woher er die allgemeinen Begriffe, die Idee des Unendlichen u. s. f. herleiten sollte".

Die „kurze Darstellung des spinozistischen Systems" ist für uns deshalb besonders wichtig, weil Schleiermacher darin die beiden Meister konfrontiert, deren Gedanken lange Zeit immer nachhaltiger im deutschen Geistesleben miteinander ringen sollten, den mit einem Mal wieder hervortretenden jüdischen Weisen und den eben zur Herrschaft in der Philosophie aufsteigenden Urheber des Kritizismus. Es ist providentiell, wie er beide aneinander prüft, beide kombiniert. Zwei Denkrichtungen, beide einseitig, eine objektiv-bestimmte und eine subjektiv-bestimmte — verwandeln und verschmelzen sich in seinem Bewußtsein, und dies ganz selbständig, ohne äußeren Anstoß, aber ein Hinweis auf eine notwendige Forderung, auf eine in ihm schon verborgen wirkende Tendenz.

Kants kritisches Denken gibt den Boden ab für alle Besinnung; es ist Schleiermacher in Fleisch und Blut übergegangen. Einen einschneidenden Wendepunkt bildet die „Einsicht, daß Raum und Zeit das Eigentümliche unserer Vorstellungsart ausmachen" (W.

Phil. IV, 1, S. 300), daß also „die Dinge an sich anders sind, als sie werden, wenn sie durch unser Vorstellungsvermögen und durch unsere Organisation gegangen sind" (S. 299); damit ist aller metaphysische Rationalismus und Dogmatismus zerbrochen, auch der spinozistische Dogmatismus. Hier wie in alle Zukunft bekennt sich Schleiermacher zur Kantischen Lehre von Raum und Zeit; sie wird später sogar das Warnungszeichen sein, das ihm in eigener Spekulation Halt gebietet, der Malstein, an dem er sich selbst zurechtzufinden bemüht. Es gibt eben auch ein objektives Denken, das mit dieser Lehre im Einklang steht, das mithin durch Kant hindurch, nicht an ihm vorbeigegangen ist. Freilich scheint sich für Schleiermacher, vielleicht mit unter dem Eindruck des Spinozismus, der Schwerpunkt in Kants Werk zu verrücken. Kant ist in erster Linie Vernunftkritiker, er sucht das Erkennen vom (transzendentalen) Subjekt her zu verstehen. Wenn er vom Ding an sich, vom Noumenon spricht, so ist das für ihn „Grenzbegriff", wie er selber es hervorhebt und wie es z. B. von Windelband treffend ins Licht gestellt ist. Das Ding an sich reicht dabei einem andern Grenzbegriff die Hand, dem der intellektuellen Anschauung, die schlechterdings außer unserm Erkenntnisvermögen liegt: stets ist dem Sein das Subjekt, sei es ein reproduktives, sei es ein rein produktives, vorgeordnet. Ein kühner Idealismus der Freiheit ist mit diesen hypothetischen Erwägungen gewiß noch nicht begründet, aber er erscheint im Bereich der Möglichkeit und er kommt alsbald in greifbare Nähe, wo der praktische Vernunftglaube sich aufrichtet. Es ist nun bekannt, daß jener Vernunftglaube, der es zuläßt, „sich ein Unbedingtes außer der Reihe zu denken" (S. 294), längst Schleiermachers Zweifel verfallen ist; hier wieder wird Spinoza gegen ihn als siegreich eingeführt. Da die Sinnenwelt, hören wir, in der Verstandeswelt gründet, wie kommen wir dazu, „ein außerweltliches Ding als Ursache der Verstandeswelt anzunehmen?" Ist denn diese ein Bedingtes, wozu ein Unbedingtes zu suchen ist? Eine solche Meinung ist nichts anderes als ein „inkonsequenter Rest des alten Dogmatismus" (S. 295), der doch von Kant im Grunde überwunden ist. Ebensowenig hat es irgend eine tiefere Bedeutung, wenn Schleier-

macher sich gelegentlich (Mulert, S. 299) der Hypothese eines Wesens bedient, welches das Ding an sich als eins ohne Dauer und Folge anzuschauen vermag und welches natürlich ein anderes Vorstellungsvermögen haben müßte als wir und nicht an eine so eingeschränkte Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen gebunden sein dürfte.

Also tritt der subjektiv erkenntnistheoretische Gesichtspunkt zurück, und das objektive Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich gilt als die Hauptsache — auch in der Deutung Kants. „Die Welt der Noumena ist gerade auf eben die Art die Ursache der Sinnenwelt, wie Spinozas unendliches Ding die Ursache der endlichen Dinge ist" (W. Phil. IV, 1, S. 294). Das wird zwar weiterhin eingeschränkt, aber jedenfalls liegt bei beiden die Idee zugrunde, daß „Eins das Wirkliche und Wesentliche, das Apriori, das An sich des andern enthalte" (S. 298). Man kann nicht leugnen, daß in dieser Auffassung der Akzent anders fällt als bei dem Schöpfer der Vernunftkritik selbst. Schleiermacher verwendet auch — hier an der Schwelle des deutschen Idealismus überhaupt — einen Ausdruck, der unwillkürlich die Verschiebung erkennen läßt; er sagt nicht: Kritizismus, er sagt mehrmals: kritischer Idealismus; ihm liegt der Ton auf der kritisch-idealistischen Weltanschauung, auf dem kritisch vermittelten Objektiven, weshalb er diesen kritischen Idealismus und Spinoza so nah zusammenzuschauen vermag.

Es handelt sich also um einen kritischen Idealismus, der das Unbedingte nicht außerhalb des Inbegriffs des Bedingten sucht, der aber wirklich ein Unbedingtes zum Bedingten aufrichtet. Das kritische Ingrediens erlaubt dabei nur negatige Bestimmungen, die jeden Dogmatismus hinter sich lassen. Auch Kant wird überboten. Wir wissen ja gar nicht, ob jeder Erscheinung ein Ding an sich zugrunde liegt. Die Individualität der Erscheinungen hängt doch vorwiegend an der Kohäsion, der identischen Vereinigung der Kräfte an einem Punkte, also am Vorstellbaren. Ist es weiter gewiß, daß zu jedem Bewußtsein ein eigenes Noumenon gehört? „Mir wenigstens scheint es mit den denkenden

Dingen gerade die Bewandtnis zu haben als mit den ausgedehnten. Das individualisierende Bewußtsein beruht auf der Rezeptivität und bezieht sich nur auf die Erscheinung; gerade das, was gewiß am nächsten mit demjenigen zusammenhängt, was in uns wirklich existiert, nämlich die Vernunft, individualisiert uns am wenigsten, und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück" (S. 299). Wir können also nur sagen: die Welt als Noumenon, können also auch nicht mit Spinoza irgend eine positive Einheit und Unendlichkeit behaupten. Weiter dürfen wir nicht von wirklichen Eigenschaften der Gottheit reden, wo doch Eigentümlichkeiten des Anschauenden in Frage kommen; es geht nicht an, Ausdehnung und Denken als die Attribute des Absoluten im eigentlichen Sinn oder gar als die einzigen Attribute zu bezeichnen. Vom Unbedingten ist allein das Urteil statthaft, daß es „fähig ist, die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen"; es „besitzt bei der vollkommenen unmittelbaren Nichtvorstellbarkeit eine unendliche (mittelbare) Vorstellbarkeit" (S. 300 f.).

Das ist natürlich ein sehr verwandelter Spinozismus, es ist Idealismus mit spinozistischem Stimmungsgehalt, es ist eine Weltbetrachtung, die sich schon länger im Gegensatz zur Aufklärung und Kant, soweit er mit ihr zusammengehört, gebildet hat und nun gewissermaßen ihrer selbst gänzlich bewußt und froh wird. Dort ein transzendenter Theismus, hier der Standpunkt einer metaphysischen Immanenz, freilich aller Konkretheit kritisch entkleidet, mehr als abstraktes Prinzip festgehalten, das genauerer Prägung harrt, das in der Tat nach verschiedenen Seiten hin näher ausdeutbar ist. Sollte sich Schleiermacher in dem Maße, als er sich dem Leben in die Arme wirft, bei einem in sich unbestimmten Unendlichen als dem allen Erscheinungen zugrunde Liegenden beruhigen?

Zwei Fragen weisen in der Tat über die erreichte Linie hinaus. Spinoza und Kant sind auf ganz verschiedenem Weg zu dem Bedürfnis eines allbedingenden Noumenon gelangt (S. 298), jener zum Teil wenigstens auf rational-dogmatischem, dieser auf erkenntnistheoretisch-subjektivem Weg. Da Schleiermacher von beiden abzugehen scheint, wie will er nun in Wahrheit auf das

geheimnisvolle Unendliche stoßen und kritisch ein gutes Gewissen behalten? Die Antwort bieten einige Jahre später die Reden, in deren Lobpreis auf Spinoza auch der religiöse Grundzug des ganzen Systems zum Ausdruck kommt. Die Religion, die religiöse Anschauungskraft, sie ist es, die gleichzeitig über rationalen Dogmatismus und über kritischen Phänomenalismus hinwegheben, der damit eine zentrale, überragende Bedeutung zukommen wird. So wird das stärkere Hervorbrechen des selbständigen religiösen Sinnes sich unmittelbar auch metaphysisch fruchtbar erweisen.

Ferner wird das Wie des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem, Erscheinung und Noumenon Lösung heischen. Gewiß begründet „die numerische Verschiedenheit noch keine Verschiedenheit des zugrunde liegenden Seins" (S. 291). Auch kann Schleiermacher in Leibnizens Monadenlehre kein Bollwerk gegen Spinozas Satz erblicken, „daß das, was individuell scheint, nur zur Modifikation gehöre" (S. 296); indes wird er über der ganzen Auseinandersetzung die „große Frage" nicht los (S. 300): „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?" Das sieht er wohl — Leibniz legt es schon nahe —, daß die Individualität das Eingangstor zum Intelligiblen darstellen würde, daß die wahre Individualität des Menschen erst recht auf ein Intelligibles hinführe; das Individualitätserlebnis würde also sofort für die religiöse Anschauung grundlegend wichtig werden, — wie soll er aber den Gedanken fassen solange ihm die organische Betrachtungsweise fremd ist und solange er in der Vernunft ein alles Individuelle verleugnendes Prinzip sieht?

Wir sehen den weiteren Weg Schleiermachers sich enthüllen. Die organische Betrachtungsweise wird ihm aus der zeitgenössischen Bildung entgegengebracht werden; den Gedanken sittlich-geistiger Individualität wird er sich selbständig erringen, unsern Dichtern wird er freilich dabei die Hand reichen. Auch die Kraft des religiösen Sinnes wird wieder ursprünglich in ihm erwachen. Aus dem glücklichen Zusammentreffen dieser Entdeckungen werden die Reden geboren werden. Mit einer inneren Notwendigkeit werden

sie der Darstellung des gleichzeitig erworbenen sittlichen Lebensideals vorausgehen.

Ein paar neuerdings in Schlobitten aufgefundene, von J. Bauer in der Schrift „Ungedruckte Predigten Schleiermachers" (S. 100ff.) mitgeteilte, „Wissen, Glauben und Meinen" betitelte Blätter, die eine Aussprache mit einem der jungen Grafen etwa gegen das Jahr 1795 hin darstellen, geben uns für jene Zeit einen gewissen Einblick in die Art, wie der abseits lebende Landprediger den Raum für die Religion abzugrenzen sucht. Nochmals tritt die grundlegende Bedeutung des Kritizismus für seine Entwicklung hervor. *Eine Deduktion der Religion von der Idee der Welt her ist unmöglich.* Kosmologisches Denken, das obendrein gar kein Wissen ausmacht, sondern lediglich ein Meinen, hält uns stets in der Linie der Theorie fest und führt von der Religion ab, die im Praktischen wurzelt. Zu dieser kommen wir nur, *wenn wir nicht von etwas außer uns, sondern von etwas in uns, vom subjektiven Selbstbewußtsein und dem darin entspringenden Glauben ausgehen.* Daran hat Schleiermacher für immer unverrücklich festgehalten, in den Reden und in der Glaubenslehre ist ihm diese Voraussetzung selbstverständlich. Jetzt freilich steht er mit seiner weiteren Auskunft noch näher bei Kant als später, obschon er dessen praktische Ableitung der Religion nicht billigt. Religion scheint ihm in dem Bedürfnis begründet, „dem bei uns von innen so sehr angefochtenen Sittengesetz eine äußere Stütze zu verschaffen." Gegenüber unserm Begehrungsvermögen ist das individuelle Selbstbewußtsein, wenn es die Möglichkeit sittlicher Ziele festhalten will, genötigt, einerseits ein Urwesen als praktisches Ideal anzunehmen, das wir in seiner praktischen Bestimmtheit durch Vernunft allein gewahren, andererseits zur Erweiterung unseres praktischen Spielraums ein über das Irdische hinaus fortgesetztes Dasein zu bejahen. Weniger rein wäre die geradlinige Beziehung des Sittengesetzes auf einen Gesetzgeber außer uns — auch hier sehen wir keine Unruhe über die geheimnisvolle Unbedingtheit der praktischen Vernunftforderung! — und vollends der Hinweis auf göttliche Belohnungen und Strafen. Wir haben die Religion einer lauteren, ungemischt

praktischen Vernunft vor uns, von der aus eine übernatürliche Offenbarung auf sich beruhen bleiben kann und von der aus jedenfalls Begriffe wie Opfer, stellvertretende Versöhnung als bloßes Meinen zu beurteilen sind. Wir haben eine Religion vor uns, die, moralistischen Charakters, in die Zukunft blickt, die noch nicht Gegenwartsempfinden ist, noch nicht erfahrene Seligkeit, noch nicht die Seligkeit des unmittelbaren Berührt- und Umfangenseins vom Ewigen. Dieses auch im Spinozismus wertvolle Moment ist also Schleiermacher erst hernach aufgegangen, es ist ihm vermutlich erst bewußt geworden, als er es im Leben selber fand.

Die romantische Epoche anschaulicher Welt- und Lebensdeutung.

Drittes Kapitel.

Anregungen aus der Welt Goethes und der Romantiker; Klärung gegenüber der Ethik Kants und Fichtes.

1. Anregungen aus dem „Wilhelm Meister".

Schon die jungen Theologen von Barby nährten sich insgeheim an den Dichtern, die eine neue Welle emportrug. Schleiermacher hat allezeit diese Fühlung gewahrt. Wie ein Brief aus Landsberg an Alexander v. Dohna (24. Nov. 1795) beweist, hat er aufmerksam Schillers Schaffen verfolgt, hat er ebenso sofort und selbständig die Bedeutung des „Wilhelm Meister" erkannt. „Goethe treibt jetzt die deutsche Prosa zu einem Grade der Vollkommenheit, auf dem sie, besonders in der erzählenden Gattung, noch nie gestanden hat" (Br. I, 141 f.). Der früher geschätzte Agathon Wielands tritt nun für ihn ganz zurück, und der neue Bildungsroman erfüllt Sinnen und Denken. Im Kreise der Romantiker ist er ja über alles gestellt worden; er erschien ihnen als die Offenbarung eines neuen Lebensideals. Im glücklichen Sommer 1798, unmittelbar vor seinem Hervortreten als Schriftsteller und Denker, vertieft sich Schleiermacher zusammen mit H. Herz in das gestalten- und gedankenreiche Buch, das ihn in der Tat in grundlegenden Einsichten erleuchten konnte. Auch hier ist die supranatural-dualistische Auffassung dahinten gelassen, selbst der Kantische Dualismus ist überbrückt. Das Sittliche wird bereits als Bildungstrieb, nicht bloß, nicht zuerst als Gesetz gewürdigt. „O der unnötigen Strenge der Moral, da die Natur uns auf ihre liebliche Weise zu allem bildet, was wir sein sollen ... Wehe jeder Art von Bildung, welche die wirksamsten Mittel wahrer Bildung zerstört und uns auf das Ende hinweist, anstatt uns auf dem Wege

selbst zu beglücken" (VIII, 1)! Hier ist desgleichen schon der Individualitätsgedanke deutlich für die ethische Welt fruchtbar gemacht. „Jeder Mensch ist beschränkt genug, den andern zu seinem Ebenbild erziehen zu wollen" (II, 9). „Es gibt keine unbestimmte Fähigkeit. Nur unsere zweideutige, zerstreute Erziehung macht die Menschen ungewiß" (VIII, 3). „Der Mensch ist nicht eher glücklich, als bis sein unbedingtes Streben sich selbst seine Begrenzung bestimmt" (VIII, 5). „Das Schwerste finde ich die Art von Absonderung, die der Mensch in sich selbst bewirken muß, wenn er sich überhaupt bilden will." „Wer alles und jedes in seiner ganzen Menschheit tun oder genießen will..., der wird seine Zeit nur mit einem ewig unbefriedigten Streben hinbringen." „Weil die meisten Menschen selbst formlos sind, weil sie sich und ihrem Wesen selbst keine Gestalt geben können, so arbeiten sie, den Gegenständen ihre Gestalt zu nehmen" (VIII, 7). Bildung individualisiert, begrenzt. Wahrhaft gebildet sein heißt: echte, in sich geschlossene, gesättigte Individualität sein; heißt nicht: Mensch überhaupt in der reinen Allgemeinheit möglicher Anlagen sein. Hier spricht ein Verständnis des Sittlichen, das sich dem Kantischen sehr widersetzt. Auch ist der Wert der Gemeinschaft nicht verkannt: „Jeder gebildete Mensch weiß, wie sehr er an sich und andern mit einer gewissen Roheit zu kämpfen hat, wieviel ihn seine Bildung kostet und wie sehr er doch in gewissen Fällen nur an sich selbst denkt und vergißt, was er anderen schuldig ist" (VIII, 3). Es kommt hinzu, daß schon erste Striche einer Phänomenologie des sittlich-individuellen Lebens hier gezogen werden. Tätigkeit und Beobachtung, Tat und Sinn werden unterschieden und verknüpft, — Sinn nicht in der engeren erkenntnistheoretischen Fassung des Kritizismus, sondern vertieft, poetisch-menschlich-weit genommen. „Es sind nur wenige, die den Sinn haben und zugleich zur Tat fähig sind. Der Sinn erweitert, aber lähmt, die Tat belebt, aber beschränkt." „Lernen sie z. B. Lotharios Trefflichkeit einsehen, wie sein Überblick und seine Tätigkeit unzertrennlich miteinander verbunden sind" (VIII, 5). Gewiß ist Schleiermacher durch den Anblick der ganzen Galerie individuellen Lebens und durch manches Wort tiefsinniger Reflexion aus des Dichters Mund in seinem eigenen Suchen gefördert

worden. Hier konnte sich ihm die alte quälende Frage klären, konnte er mit stärkerer Bewußtheit ergreifen und begrifflich weiterführen, was im Kunstwerk wie von ungefähr in zahlreichen Keimen sich ausgestreut findet. Nicht mehr ein Erkennen und ein Begehren, lediglich in ihrer abstrakten Form zur Einheit verbunden, darf als Schlüssel zum Wert des Lebens erscheinen; wir sind dazu da, dieses bestimmte wahre Erkennen und Schauen und dieses bestimmte wahre Wollen und Tun zu vereinen und aus ihrem Wechselverhältnis den Lebensbau aufzurichten. Auch die Folgerung für die wissenschaftliche Methodik wird mit Nachdruck gezogen werden. Kann noch eine generalisierende transzendentale Abstraktion den Philosophen zu den bleibenden Grundlagen hingeleiten? Ist nicht eine ganz andere Art von transzendentaler Abstraktion notwendig, die dem konkreten Leben wirklich gerecht wird? Es wird sich bald zeigen, daß diese Frage sich bei Schleiermacher in seiner Berührung mit Fichtes glänzendem und gesteigertem Unternehmen generalisierender Abstraktion einstellen und ihre Beantwortung erfahren wird. Dann erst wird sich der Gedanke der Individualität wissenschaftlich behaupten. Wenn die Romantik in der Idee der Individualität Losung und Leitstern gefunden hat, wenn sie nicht nur eine poetische, sondern zugleich eine Bildungsbewegung geworden ist, die Vorkämpferin des Goetheschen Bildungsideals gegenüber der immer noch herrschenden rationalistisch-bürgerlichen Gesellschaft der Hauptstadt Berlin, so verdankt sie es jedenfalls auch Schleiermacher, dem es geglückt ist, den Widerspruch öffentlich auf zugespitzten Ausdruck zu bringen. Nun entsteht der Kreis der Gebildeten neuen Stils, denen von Religion zu reden ihm nicht im voraus überflüssig erscheint.

Um den Gedanken der Individualität hat sich in jenem Jahrzehnt zur selben Zeit ein anderes Freundespaar bemüht. Wilhelm von Humboldt hat in seinem Briefwechsel mit Schiller den Satz fallen lassen, daß die Ausbildung des Individuums nicht sowohl in dem vagen Anstreben zu einem absoluten und allgemeinen Ideal, als vielmehr in der möglichst reinen Darstellung und Entwicklung seiner Individualität bestehe. Schiller nennt am 4. Januar 1796 dieses Wort äußerst wichtig

und versichert darüber nachdenken zu wollen. Am 1. Februar äußert er sich folgendermaßen: „Daß Sie sich, in Beurteilung des Charakterwertes, so ernstlich und nachdrücklich gegen das einförmig Allgemeine erklären und für die Individualität und das Charakteristische streiten, erfreut mich ungemein; auch halten Sie diese Idee in jeder Anwendung so fest, daß man überzeugt wird, wie sehr Sie sich derselben bemächtigt haben. Sie ist von einer unabsehlichen Konsequenz für alles Moralische und Ästhetische." Schiller freilich kann sich das Individuelle vorwiegend nur als Ausdruck der ästhetischen Vernunft vorstellen; man erinnere sich der Verse aus den Votivtafeln jenes Jahres:

Schöne Individualität.

Einig sollst du zwar sein, doch eines nicht mit dem Ganzen.
Durch die Vernunft bist du eins, einig mit ihm durch das Herz.
Stimme des Ganzen ist deine Vernunft, dein Herz bist du selber,
Wohl dir, wenn die Vernunft immer im Herzen dir wohnt.

Die Mannigfaltigkeit.

Viele sind gut und verständig; doch zählen für einen nur alle,
denn sie regiert der Begriff, ach, nicht das liebende Herz.
Traurig herrscht der Begriff, aus tausendfach wechselnden Formen
bringet er dürftig und leer ewig nur eine hervor;
aber von Leben rauscht es und Lust, wo bildend die Schönheit
herrschet: das ewige Eins wandelt sie tausendfach neu.

Schiller ist Dichter, er braucht als Dichter individuelles Leben, so würdigt er philosophisch die Individualität unter ästhetischem Gesichtspunkt. Er kann dabei meinen, mit der Kritik der Urteilskraft übereinzustimmen und braucht keine Spannung zur Kritik der praktischen Vernunft zu empfinden. Dem gegenüber besteht Schleiermachers Originalität darin, daß er das Individuelle auf dem Gebiet der ethischen, praktischen Vernunft zur Geltung bringt. Noch in den Spinozablättern erblickt er in der Vernunft lediglich das Prinzip des Allgemeinen; „und die Gleichheit des einen Daseins als das Einzige und Höchste anbetend, glaubte ich, es gebe nur ein Rechtes für jeden Fall, es müsse in allen das Handeln dasselbe sein". „So treibt's der Mensch; wenn er ... das Bewußtsein der allgemeinen Menschheit gewinnt und vor

der Pflicht sich niederwirft, vermag er nicht sogleich auch zu der höheren Eigenheit der Bildung und der Sittlichkeit emporzudringen." „Es beruhigte mich nicht das Gefühl der Freiheit allein, unnütz schien mir die Persönlichkeit und die Einheit des fließenden vergänglichen Bewußtseins in mir und drängte mich, etwas Höheres-Sittliches zu suchen, dessen Bedeutung sie wäre" (S. 38 f.). Daher, wie wir sehen werden, der Widerspruch gegen das ethische Prinzip Kants in viel einschneidenderer und tieferer Weise, als es bei Schiller der Fall ist. Immerhin fließen dann in der Romantik die beiden Auffassungen der Individualität ineinander; die ästhetische überwiegt; so wird auch Schleiermachers Intention von Schlegel letztlich gedeutet. Hier ist also Schiller mit als Stammvater zu bezeichnen. Die ethische Deutung wirkt so weit herein, als ihr Urheber das junge Geschlecht zu beeinflussen vermag.

2. Der romantische Kreis.

Und nun gewinnt das bisher enge, stark der Reflexion ergebene Leben Schleiermachers größere Weite. Es geschieht in dem Augenblick, da er selbst schon als ethischer Denker über das erste unsichere Suchen hinausgelangt ist. Die fruchtbare Berührung mit Mitdenkenden, mit Mitkämpfern wird ihn schneller voranschreiten lassen, wird ihm den Anstoß zu weiter reichendem Ausholen geben, aber sie wird seine Lebenslinie nicht umbiegen, wird ihr kein bisher unbekanntes Ziel geben. Eine glückliche Zeit beginnt; sie ist freier, reicher als die schönen Hauslehrerjahre in Schlobitten. Der reichere, gesellige Austausch erinnert an das Leben in der Brüdergemeine, so groß wieder die Unterschiede sind, worauf Schleiermacher in seinen Briefen an die Schwester in Gnadenfrei hin und wieder zu sprechen kommt (vgl. I, 208 f. u. 251: „In der Gemeine habt ihr gleichsam alle eine weibliche Konstitution, die man auch im Körperlichen durch Ruhe und Stille heilt und stärkt; dagegen, wer eine männliche hat und starke Bewegung braucht, in die Welt hinaus muß und da mit seinem Gemüt auf dem entgegengesetzten Wege genau an denselben

Punkt kommt"). Was er jetzt erlebt, bringt auf höherer Stufe ohne ängstliche Beschränkung die Vergangenheit wieder. Er erlebt Freundschaft und Liebe, er erfährt Gemeinschaft, er darf an ausgeprägtem individuellem Leben teilnehmen und weiß sich selber in der Ausprägung seines Wesens und Bildes gefördert. Mit voller Seele, voller Innigkeit gibt er sich dem Erlebten hin. Die ganze Tiefe seines sittlichen Wesens kommt in Bewegung. Wird es ihm dabei sofort bewußt, daß auch seine religiösen Empfindungen mitschwingen und an Kraft gewinnen? Daß sie ihm das sittliche Leben und Erleben im Grund erst aufschließen? In den Reden (R. 15) jedenfalls bekennt er von der Religion: „Sie leitete mich ins tätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt." Und in den Monologen gibt er der neuen sittlichen Erkenntnis, die sicherlich im neuen Freundeskreis ihre völlige Klärung und Bestätigung fand, gerade eine religiös-metaphysische Wendung: „Der Gedanke allein hat mich emporgehoben und gesondert von dem Gemeinen und Ungebildeten, das mich umgibt, zu einem Werk der Gottheit, das einer besonderen Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat" (M. 40).

Wie in der Brüdergemeine ist im romantischen Kreis der Anteil der Frauen nicht gering. Für Schleiermacher besonders ist Frauenfreundschaft wichtig geworden, auf der mit kaum getrübtem Wohlgefallen das Auge ruht. Es ist gewiß ein pädagogischer Zug in ihm, der ihn sich den Frauen zuwenden ließ. „Wenn ich bei Eichmanns und Sacks bin," berichtet er selbst, „oder wenn ich der Herz ihre jüngste Schwester und ein paar gute Freundinnen von ihr . . . beisammen habe, so erziehe ich immer ein wenig an ihnen . . ., es mögen nun Alte sein oder Kinder, eigne oder fremde" (Br. I, 185). In einem seiner Tagebücher (D. 114) findet sich die Bemerkung: „Über meine Anhänglichkeit an die Mädchen. Sie beruht auf dem zusammengewickelten Leben in ihnen. Darum würde eine vollkommen Ausgebildete keinen Teil daran haben." Die pädagogische Seite schwang wohl auch mit gegenüber gereiften Frauen, es war aber doch noch ein

anderes, das Verlangen, zugleich ganz tief zu verstehen und verstanden zu werden, auch bis in die unscheinbaren und doch so wichtigen Kleinigkeiten des Lebens hinein, das Bedürfnis nach wesentlicher innerer Ergänzung, das Bedürfnis, zu bilden und gebildet zu werden, — da doch Bildung nie etwas Ruhendes, Fertiges ist. Nicht die poetische Leidenschaft des Dichters, sondern das Sehnen des sittlichen Menschen nach völliger Gemeinschaft ist es, das ihn vorwiegend zum Frauengemüt wies. „Tun Sie mir Gutes an," bittet er, an den Reden sitzend, Henriette Herz, „und schreiben Sie mir fleißig, das muß mein Leben erhalten, welches schlechterdings in der Einsamkeit nicht gedeihen kann ... Das ist meine innerste Natur" (Br. I, 196). Die Schwester Charlotte beglückwünscht er, daß sie so reich ist an lieben Menschen nah und fern, mit denen sie in der schönsten Wechselwirkung des Gebens und Nehmens stehe (I, 189). „Jeder Mensch muß schlechterdings in einem Zustand moralischer Geselligkeit stehen; er muß einen oder mehrere Menschen haben, denen er das Innerste seines Wesens, seines Herzens und seiner Führungen kundtut, nichts muß in ihm sein womöglich, was nicht noch irgend einem außer ihm mitgeteilt würde" (Br. I, 209). Wer so spricht, sucht nicht bloß Freundschaft des geistigen Austausches, er sucht zugleich Freundschaft der Seelen, wie denn die Wendung sofort das begleitende religiöse Moment anzeigt! Das religiöse und das sittliche Erleben greifen ineinander: „In der Tat bin ich bei allen den Menschen, die ich sehr liebe, mehr oder weniger Arbeiter, und sie sind es auch bei mir" (S. 210). Arbeiter hießen aber in der Brüdergemeine die Seelsorger einzelner Gruppen; jetzt wird gewissermaßen in rein humaner Weise Wirklichkeit, was dort im besonderen christlichen Sinn lebendig ist. Die Freundschaft mit Fr. Schlegel hat ihn gewiß gewaltig bewegt, aber an Stelle von Frauenfreundschaft konnte sie ihm nicht treten. „Sein Gemüt," schreibt er damals, „ist äußerst kindlich, das ist gewiß der Hauptzug darin; offen und froh, naiv in allen seinen Äußerungen, etwas leichtfertig, ein tödlicher Feind aller Formen und Plackereien, heftig in seinen Wünschen und Neigungen, allgemein wohlwollend, aber auch, wie Kinder oft zu sein pflegen, etwas argwöhnisch und von

mancherlei Antipathien ... Was ich aber doch vermisse, ist das zarte Gefühl und der feine Sinn für die lieblichen Kleinigkeiten des Lebens und für die feinen Äußerungen schöner Gesinnungen, die oft in kleinen Dingen unwillkürlich das ganze Gemüt enthüllen. So wie er Bücher am liebsten mit großer Schrift mag, so auch an den Menschen große und starke Züge ... So wenig dieser eigentümliche Mangel meine Liebe zu ihm mindert, so macht er es ihm doch unmöglich, ihm manche Seite meines Gemüts ganz zu enthüllen und verständlich zu machen (Br. I, 170)." Wir begreifen Schleiermacher, wenn er gesteht: „Es liegt sehr tief in meiner Natur, daß ich mich immer genauer an Frauen anschließen werde als an Männer; denn es ist so vieles in meinem Gemüt, was diese selten verstehen" (Br. I, 207).

Mehrere Frauenfreundschaften aus diesen Jahren sind von bleibender Wichtigkeit für ihn gewesen. Einst in Landsberg lernte er eine Verwandte, die spätere Frau Bürgermeister Benecke, kennen. Ergötzlich ist die Schilderung, die der junge Student, ganz im Stil Brinkmanns, von der jung verheirateten Pfarrerstochter gibt. „Sie ist die Seele jeder Gesellschaft, und jedermann bemerkt dies außer sie selbst." „Ich gehe gern mit Menschen um, sagte sie mir, aber es müssen keine Puppen sein; sie müssen sich sehen lassen, sonst ist mir meine Eremitage und ein gutes Buch lieber" (Br. IV, 22 f.). Die erste Dame der Kleinstadt hat später wohl unter der Enge ihres Daseins und der Pflichten des Tages gelitten. Von der Unbildung des Zeitalters ist sie nicht unberührt geblieben (vgl. bei Meisner S. 225 f.), doch ist sie in einer sich zunehmend klärenden Freundschaft mit Schleiermacher gewachsen. „So bin ich mir in Rücksicht der B. bewußt, daß gerade die sehr vertraute Freundschaft, die zwischen uns obwaltete und die sie offen machte für jedes Verhältnis und jede Gesinnung, von sehr gutem Einfluß auf sie gewesen ist, ich meine innerlich, und rechne das nicht einmal, daß es mir Gelegenheit gab, ihr auch äußerlich hilfreich zu sein in schwierigen Fällen, wo sie sonst vielleicht oft eine falsche Partie ergriffen hätte" (Br. I, 206). Welche Freude herrscht, als er von Berlin aus zum Besuche kommt, wie wurden gleich tausend Einzelheiten mit der zutraulichsten Offenheit erzählt,

wie dankbar wurde der Beifall über die Führung des Hauswesens entgegengenommen! Rührend, wie der Ankömmling um Mitternacht sofort vor das Bett des schlafenden Töchterchens geführt und in alle mütterlichen Freuden und Sorgen eingeweiht wird (Br. I, 146)! — Henriette Herz war eine ausgeglichenere, leidenschaftslose Natur, insofern Schleiermacher gewiß wesensverwandt. „Ihr Leben ist freilich ganz anders," heißt es in dem vorhin angeführten Brief an die Schwester (I, 206), „still und ruhig, ohne solche Angst vor Schiffbruch wie der B. ihres, und ich kann also auch solche Verdienste nicht um sie haben, auch ist ihr Gemüt und ihr Charakter in sich viel fester, so daß sie sich auf sich selbst verlassen kann und meiner nicht bedarf. Ich gehöre aber doch in andrer Rücksicht wesentlich zu ihrer Existenz, ich kann ihre Einsichten, ihre Absichten, ihr Gemüt auf mancher Seite ergänzen, und so tut sie mir auch . . ." In der Tat hat er dieser Frau in ihrer Unruhe über die Untätigkeit ihres häuslichen und gesellschaftlichen Daseins sich selbst finden und das Leben vertiefen helfen dürfen. Wie sehr sie zur Freundschaft mit einer Natur wie der Schleiermachers bestimmt war, zeigt einer seiner Briefe aus Stolp: sie sei freilich sehr schön, aber es sei nichts an ihr, was ein bißchen liederlich aussähe, und das Imposante an ihr frage nicht: wollt ihr nicht niederknien allesamt? — sondern sage nur ganz gelassen: ich will doch sehen, was ihr mit mir machen sollt (bei Meisner, S. 283). Auch hier wurde von beiden eine höhere Führung empfunden. „Daß ich kommen mußte, um Ihr Vertrauen zu sich selbst zu erwecken, das ist ein kurzer Inbegriff Ihrer ganzen Geschichte. . . Es hat Sie eben keiner . . . so ganz verstanden wie ich" (I, 221). Dazu besaß sie die schöne Gabe des Mitempfindens und des Mitgehens. Hier hat Schleiermacher das Eigenste persönlicher Art aussprechen können, mehr noch als bei Fr. Schlegel. Wir dürfen wohl vermuten, daß im Umgang mit ihr jenes Eigenste damals am freiesten ans Licht strebte, daß vor ihr z. B. sein religiöses Gefühl am ehesten herauskam, wie er denn wetten möchte, daß ihr in seinen Reden nichts neu sei (I, 204). Andrerseits durchdrang sie Schleiermachers menschliche Beziehungen mit sicherem Blick; sie, sie wohl zuerst und allein, nahm früh die verborgenen

Schwierigkeiten seiner Freundschaft mit Fr. Schlegel wahr. „Über mein Verhältnis zu Schlegel haben Sie das Urteil recht klar ausgesprochen, aber Sie können doch nicht sagen, daß ich mir das nicht gestände, ich habe immer etwas Ähnliches zugegeben, wenn wir darüber gesprochen haben. Ich habe nie gesagt, daß ich mit Schlegel einerlei Gemüt hätte, nur habe ich bestritten, er hätte keins" (I, 197). Ein schönes Denkmal dieser Freundschaft sind die kurzen Briefe, die der nach Potsdam Verpflanzte, aus dem Freundeskreis Losgerissene während der Niederschrift der letzten Reden über die Religion an jedem Posttag der Freundin sendet, kostbare Briefe, in denen sich Persönliches und Sachliches so eng verschmilzt, die auch in das Werden der Schrift den besten Einblick gestatten, die uns an allen wechselnden Stimmungen und Nöten jener angespannten Wochen ursprünglich teilnehmen lassen bis hin zu dem Ausruf: „Jetzt eben am 15. des Monats April [1799] ist der Strich unter die Religion gemacht, des Morgens ein halb zehn Uhr. Hier haben Sie sie, sie mag nun gehen und sehen, was ihr geschehen wird" (I, 218).

Eleonore Grunow, in einer unglücklichen Ehe lebend, wurde ihm mehr als Freundin, sie wurde auch sein Schicksal. In der Potsdamer Zeit stehen sie einander schon nah, aber viel weiter zurück reichte die Freundschaft kaum, denn Schleiermacher bat sie damals, die Reden nicht zu lesen, weil sie von niemand verstanden würden, mit dem er nicht sonst aus der Sache gesprochen hätte (Br. I, 217). Fr. Schlegel hat sie erst 1802 kennen gelernt (Br. III, 311). Ihr fehlte das Sentimentale, Unruhige, die geistreiche, gelegentlich spielerische Art, auch wohl die Vielseitigkeit der romantischen Frauen. Eine Frage, wie sie selbst Henriette Herz beschäftigte, warum sie von den Männern nicht mehr gesucht würde (bei Meisner, S. 283), wäre ihr schwerlich in den Sinn gekommen. Etwas ganz Eigenes muß sie gewesen sein. „Es ist wahrlich selten," sagt Schleiermacher einmal von ihr, „bei so vieler Kraft und Derbheit und so gänzlicher Entfernung von aller Empfindelei so überweich zu sein vor lauter hingebender Milde und Liebe" (Br. III, 336). Ihr Inneres war nicht leicht zu finden. „Wer ist denn so glücklich gewesen, Sie zu verstehen

vor mir? ... Wissen Sie, womit ich Sie vergleichen möchte? mit einem Magneten, der sich ganz in Eisenfeile gehüllt hat, weil er kein solides Stück Eisen fand. Kommt ihm nun eins an, so kann es ihn vor dieser Umgebung nicht erkennen, sondern höchstens ahnen, und es kommt auf einen herzhaften Griff an, mit dem man die Eisenfeile abstreift. Als ich dachte, aus der Frau ist etwas zu machen, hatte ich Ihr innerstes Wesen noch nicht gefunden, — denn das ist und braucht weiter nichts daraus gemacht zu werden, — sondern nur ihren Verstand, und Sie wissen, daß der Verstand allein mich eben nicht sehr persönlich affiziert. Sie konnte ich der Hauptsache nach nicht anders finden, als ich Sie gefunden habe, durch eine Offenbarung der Liebe" (Br. I, 303). Am meisten zogen ihn an ihr Reichtum an Gefühlen und ihre ungewöhnliche Mitteilungslust und -kraft, so daß er im Gespräch nur die ersten Töne anzugeben brauchte, um ihr dann zuzuhorchen und sich zu weiden an seiner inneren Freude über sie. In den Luzindebriefen spricht er von ihrer schwärmerischen Phantasie und ihrem Hang, in sich hinein und über sich zu spekulieren. Im Verständnis und in der Liebe der Kinderseelen trafen sie ganz zusammen. Wenn er sie mit ein paar kleinen, in Obhut übernommenen Mädchen traf und nach seiner Art mit ihnen scherzte und spielte, dann rollten wohl stille Tränen ihre Wangen hinab, die niemand außer ihm ganz verstand (bei Meisner, S. 193); wieder wünschte er sie sich später als Zuhörerin bei seinem Unterrichten (Br. I, 316). Der gegenseitige Einfluß war groß, sie gestand, daß ihre feste Ruhe sein Werk sei; er wieder wußte niemand mit ihrem Einfluß auf ihn zu vergleichen (Br. I, 350). „Jette ist mir wohl auch recht nützlich gewesen und ist es noch, aber so unmittelbar und sicher kann sie nicht auf mich wirken, und zwar, was den Triumph erst vollkommen macht, liegt der Unterschied nicht da, wo so mancher andre liegt, sondern bloß im Charakter, in der Art und Weise!" (Br. I, 325 f.) Hier in der Tat schwand auch bei ihm das Geistreiche, Spielerische, und so sehen wir ihn in seinen Briefen wie nirgends mit seinem ganzen Wesen aus sich herausgehen, in der ruhigen Gesamtbewegung seines Inneren. Uneingestanden zunächst liebten sie sich. Er liebte keine der roman-

tischen Frauen; überhaupt nicht einen hohen Grad der Bildung. Er liebte das reiche Gemüt, seine Bildsamkeit und seine Kräfte (Meisner, S. 230). Das war in der Tat eine Freundschaft, die schwieriger war als die anderen (Meisner, S. 202 f.) Die Luzindebriefe legen Eleonore die Worte in den Mund: „Im Grenzenfinden und -festhalten bin ich von jeher eine große Heldin gewesen“ (W. Phil. I, 486). Weil Eleonore in einer leeren und traurigen Ehe lebte, hielten sie ihre Liebe für berechtigt; als sie sich es selbst eingestanden, haben sie es auch vor Grunow nicht verschwiegen (Meisner, S. 229). Es sollte dies zugleich ein Schutz sein für Eleonore gegen sein launisches Betragen. Merkwürdig ist, daß Grunow, wie es scheint, nicht gerungen hat um ihre Liebe, daß er alles hingehen ließ, um nur gelegentlich seiner Mißstimmung den Lauf zu lassen. Nie hätte das Leiden Eleonorens an sich Schleiermachers Liebe hervorgerufen; aber nun vermehrte es die Qual dieser Liebe. — Sein Wunsch ging weiter (Br. I, 267 f., 279). Die Luzindenbriefe lüften wohl schon sein Geheimnis. Erst ein Jahr später angesichts neuer Bedrängnis der Freundin fand sein Verlangen Worte, sofort, da es ausgesprochen war, als „unbesonnen“ empfunden (Meisner, S. 231), zumal in der Wirkung auf Eleonorens Gewissenhaftigkeit. Hier ist keine romantische Privatlibertinage. Auch dann noch blieb ihm der Gedanke vertraut, daß sie nie die seine werden könne; „mein herrschendes und leitendes Gefühl ist dieses gewesen: die höhere Gabe des Geistes, die Liebe, unbekümmert um den äußeren Ausgang festzuhalten; ich fühlte und fühle noch mit meiner Liebe ihre Ewigkeit“ (Meisner, S. 224). Er hielt aber die Trennung für eine Pflicht, weil es Sünde sei, ein solches Leben in dieser unerträglichen Lage zu verschwenden, weil sie in diesem Verhältnis nie das werden könne, was sie werden sollte (Meisner, S. 230, 234). Ein jahrelanger Kampf hebt nun in der Unglücklichen an, der beide nur zermürbt, worin, nach mehrmaligem Schwanken, Eleonorens Gewissen Sieger bleibt.

Von sachlich größerer Bedeutung war natürlich die Freundschaft mit Friedrich Schlegel. Es war von vornherein keine Freundschaft und doch wieder Freundschaft. Schleiermacher war

sich der Wesensverschiedenheiten ebenso bewußt (Br. I, 277) wie des unerschöpflichen Wertes, den der bewegliche, weitumblickende, vielseitige Geist Schlegels für ihn besaß; dieser wieder hat aus ihrem Verhältnis und aus des andern Betragen gegen ihn „das weise und schöne Wort" abgelesen, in der Freundschaft sei das Bewußtsein der notwendigen Grenzen das Unentbehrlichste und das Seltenste (bei Minor S. 265; vgl. Br. I, 333). Daß aus ihrer näheren Verbindung gleichsam eine neue Periode für ihn angehe, hat Schleiermacher sofort gesehen. „Doch fehlte es mir gänzlich an einem, dem ich meine philosophischen Ideen so recht mitteilen konnte und der in die tiefsten Abstraktionen mit mir hineinging. Diese große Lücke füllt er nun aufs herzlichste aus; ich kann ihm nicht nur, was schon in mir ist, ausschütten, sondern durch den unversiegbaren Strom neuer Ansichten und Ideen, der ihm unaufhörlich zufließt, wird auch in mir manches in Bewegung gesetzt, was geschlummert hatte" (Br. I, 161 f.). Bewundert hat er den Freund, mit Ehrfurcht spricht er von seinen Gaben. Als nach mehr als Jahresfrist das Mißverhältnis stärker herauskommt, drückt es ihn gewaltig (I, 227). Den aber, der ihm Freuden und Leiden gewährt hatte, die ihm niemand anders schaffen konnte, will er immer herzlich lieben, den großen Einfluß, den er auf ihn gehabt hat, dankbar erkennen (I, 240). So dankbar ist er geblieben, daß er hernach vor den um der Luzinde willen Angefochtenen getreten ist und alle Kunst des Sachwalters zu seiner Verteidigung aufgeboten hat. Auch Schlegel ahnte, was ihm Schleiermacher bedeuten könne; an ihn denken heißt ihm in den Mittelpunkt der Menschheit gehen, er weiß auch, welche Bereicherung die Feder des scharfen Denkers für den Kreis der Romantiker sein wird. Er hat aus seinen alten Papieren Fragmente zum Athenäum herausgeholt, zu neuen gedrängt, hat durch sein Mahnen überhaupt den Anstoß zu den Schriften dieser Jahre gegeben. Das Entstehen des ersten Werkes, der Reden, hat er mit aufrichtigem Urteil und Rat begleitet: „Ich bitte Dich, lieber Freund, recht faul zu sein. Die Herz sagt, daß Du am Machenwollen leidest. Ich beschwöre Dich, Dich ja nicht zu übereilen und Dir Deine volle Bequemlichkeit zu nehmen und zu lassen" (Br. III, 108).

Auch später, als das menschliche Verhältnis sich verdunkelte, hat seine Liebe diesen Schriften gegolten. Etwas Gönnerhaftes, gefördert durch die unrichtig verstandene „Demut" des anderen, schlich wohl bei ihm mit ein (z. B. vgl. Br. III, 124), dies auch, als er den Reden nur die — Luzinde entgegensetzen konnte; ein stets reizbarer Argwohn tat das seine, je mehr Schleiermacher selbständige Wege ging. Versteckte Vorwürfe im Athenäum (Br. III, 122) und sogar in der Luzinde wandten das Persönliche nach außen; der Weg der beiden mußte leider, auch bei dem fürwahr vorurteilsfreien Verhalten Schleiermachers, früher oder später auseinandergehen.

Friedrich Schlegel befand sich in den Tagen seiner Begegnung mit Schleiermacher an einem Wendepunkt; er suchte Neues. Er fühlte sich als Herold einer neuen Zeit. Neue Gesichtspunkte aufzunehmen, war auch er bereit. Er selbst berichtet, daß Schleiermacher ihn gleich im Eingang ihrer Freundschaft mit einer Skizze über die Immoralität aller Moral überrascht habe, wie denn dieser in seinen ethischen Gedanken durchaus ursprünglich und selbständig war: schon schickt er sich zu „moralischen Aufsätzen" an (Br. III, 88), schon fühlt er sich berufen und ist es ihm sein höchster literarischer Wunsch, „eine Moral zu stiften" (S. 80). In den Fragmenten des Lyzeums von 1797 bezeichnet er die Vereinigung von Wissenschaft und Kunst, Poesie und Philosophie als das Ziel des geistigen Lebens (Minor, S. 200). Wieder spielt dieser Gedanke in dem (August 1798 geschriebenen) Brief über die Philosophie eine wichtige Rolle („Poesie und Philosophie sind ein unteilbares Ganzes", Minor, S. 328). Es ist in der Tat ein charakteristisches Motiv der romantischen Bewegung. Poesie und Philosophie vereint, das ist von der Poesie her gesehen ihre unmittelbare Durchdringung mit gesteigerter Reflexion; es ist vielleicht eine stärkere Vergeistigung, aber auch eine Verwandlung ihrer Ursprünglichkeit und Naivität, es ist doch zugleich ein Nachlassen des schöpferischen Lebens, ist nicht mehr schaffender Sommer, ist Abend-, ist Herbstlandschaft, in deren müden Farben sich allerdings die Sonne wunderbar spiegelt. „Andre Dichtarten sind fertig und können nun vollständig zergliedert werden. Die

romantische Dichtart ist noch im Werden; ja, das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann." „Sie allein ist unendlich, wie sie allein frei ist und das als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide." Man begreift, wie sich hier Köpfe zusammenfanden, denen die bildnerische Sinnen- und Anschauungskraft abging, die ganz Geist, ganz Bewußtheit, ganz Innerlichkeit waren, die miteinander wetteiferten, die poetische Reflexion „immer wieder zu potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln zu vervielfachen" (Minor, S. 220 f.), die in der Wendung zur Darstellung ihrer sublimen Empfindungen in lebendigen Gestalten von vornherein vor Entgleisungen nicht geschützt waren. Man begreift, wie Fr. Schlegel, wie selbst der durch und durch unplastisch veranlagte Schleiermacher (vgl. Br. I, 236) auf die Meinung verfallen konnten, im Roman das Beste sagen zu können. Ebenso endlich, wie unser heutiges Geschlecht zwar eine starke Sehnsucht nach der vollen Wesenhaftigkeit Goethes empfindet, in seiner kritischen Stimmung, in seinem Schwanken zwischen Sinnen- und Geisthaftigkeit jedoch jenem Kreis aus einem Gefühl der Verwandtschaft heraus Sympathie entgegenbringt. Nun kommt aber bei Schlegel in der zuletzt genannten Abhandlung zu Poesie und Philosophie, deren Einheit gefordert wird, noch ein Moment hinzu: die Religion; unversehens taucht sie auf, nachdem sie noch kurz zuvor im Athenäum (vgl. Min., S. 241) als Surrogat der Bildung bezeichnet war; auch bleibt ihr Verhältnis zu den beiden anderen Größen undeutlich genug, sie erscheint wohl als die Innerlichkeit, als die stille Regsamkeit alles Dichtens und Trachtens schlechthin (Minor, S. 322), während zugleich nicht ohne Geschmack von ihr als dem Sinn für das Unendliche und Heilige, von ihrer Andacht und Begeisterung geredet wird (S. 320), alles ein Anzeichen dafür, daß hier eine fremde Anregung aufgegriffen ist; eine Anregung, die gewiß niemand anders als Schleiermacher ursprünglich gebührt, im Zusammenhang des Schlegelschen Denkens freilich verkünstelt, mit anderem vermengt. Wieder darf man urteilen, daß erst recht die Vermengung von Religion, Poesie, Philosophie der Romantik zu Gesichte steht, wie sie hernach von der roman-

tischen absoluten Philosophie, von Schelling z. B. lebhaft verkündet ist und bis zum heutigen Tag Kennzeichen romantischer Regungen bildet. Groß ist nun das Selbstbewußtsein unseres Essayisten, wenn er im Universum und seiner Harmonie eine Unendlichkeit von Wahrheiten erblickt, die ans Licht zu bringen und auszubilden, er „als die eigentliche Bestimmung seines Lebens" fühlt (Minor, S. 324). So hat er nachmals in Jena geglaubt, die Fahne der Transzendentalphilosophie aufpflanzen zu sollen, die freilich vor Schelling schnell wieder eingezogen werden mußte, wie der Ruhm der Liebe des Universums für immer mit Schleiermachers Namen verknüpft ist. [Im Grunde ist Friedrich Schlegel durch die Bewegung, zu der er vor allem mit den Anstoß gegeben hat, von seiner eigenen Bahn einer fruchtbaren genetisch-kritischen Durchleuchtung des Kulturlebens abgedrängt worden. Es gehört zur Tragik seines Lebens. Die Unklarheit über Gabe und Veranlagung hat sich an ihm bitter gerächt.]

An sich ist schon die Art, wie Fr. Schlegel die Gedanken der Religion in den Tagen der Athenäumsfragmente wendet, bezeichnend; der ganze romantische Subjektivismus kommt darin an den Tag. Damals meint er, in der Philosophie des Essay so weit gekommen zu sein, daß er das Universum selbst für einen Essay halte (Br. III, 77). Novalis wohl hat den Mittlergedanken eingeführt; er nimmt ihn auf, natürlich darf es nicht gerade nur einen Mittler geben. „Für den vollkommenen Christen, dem sich in dieser Rücksicht der einzige Spinoza am meisten nähern dürfte, mußte wohl alles Mittler sein" (Minor, S. 241). Vor allem erscheint ihm die Religion schlechthin groß wie die Natur, so daß der vortrefflichste Priester doch nur ein kleines Stück davon haben könne (Minor, S. 258). Unendlich viele Arten möchte er unterscheiden, immerhin unter einigen Hauptrubriken. „Einige haben am meisten Talent für die Anbetung des Mittlers, für Wunder und Gesichte," es sind die Poeten in der Religion. „Ein andrer weiß vielleicht mehr von Gott dem Vater und versteht sich auf Geheimnisse und Weissagungen," er ist der Philosoph in der Religion. „Andere glauben an den Heiligen Geist und was dem anhängt, Offenbarungen, Eingebungen," es sind die künstlerischen

Naturen. Der Wunsch, alle Gattungen in der Religion in sich vereinigen zu wollen, ist natürlich, ja fast unvermeidlich, obgleich kaum zu verwirklichen. Hier gibt die ästhetische Einstellung den Ausschlag, hier kommt auch jener Witz, jene höhere Ironie zum Wort, die sich nirgends beruhigt, die immerzu das Wirkliche potenziert, sublimiert, verflüchtigt, zur Allegorie macht, um darüber in freier Willkür zu schweben und sich selbst zu genießen. Die „Reden" Schleiermachers sind davon nicht unberührt, wie sich zeigen wird, zumal in ihrer zweiten Hälfte, wo sie selbst die Hilfe der Kunst und der Philosophie zugunsten der Religion beschwören (R. 169 ff.).

Die Verbindung mit Friedrich Schlegel war für Schleiermacher nicht bloß Gewinn, sie war auch abwegig und irreleitend. Aber sie war zuerst Gewinn, Erweiterung. Sie erweiterte Schleiermachers Blickfeld, erschloß ihm doch erst die ganze Bedeutung der poetischen Welt, stieß ihn auf das Universum der geschichtlichen Wirklichkeit, sättigte sein zur Abstraktion neigendes Denken mit historischer und poetischer Anschauung, stellte ihn vor geschichtsphilosophische Fragen. „Der Schein der Regellosigkeit in der Geschichte der Menschheit entsteht nur durch die Kollisionsfülle heterogener Sphären der Natur, die hier alle zusammentreffen und ineinandergreifen. Denn sonst hat die unbedingte Willkür in diesem Gebiet der freien Notwendigkeit und notwendigen Freiheit weder konstitutive noch legislative Gewalt und nur den täuschenden Titel der exekutiven und richterlichen" (Minor, S. 240). „Wie Simonides die Poesie eine redende Malerei und die Malerei eine stumme Poesie nannte, so könnte man sagen, die Geschichte sei eine werdende Philosophie und die Philosophie eine vollendete Geschichte" (S. 257 f.). „Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet" (S. 215). Auf Fichte brauchte Schleiermacher zwar nicht hingewiesen zu werden, und doch muß Fr. Schlegels Bewunderung der Wissenschaftslehre, sein Glaube an die absolute Ichphilosophie auf ihn Eindruck gemacht haben. Indem dieser „Kant in der zweiten Potenz" (Minor, S. 249) den äußeren Supranaturalismus des eigentlichen Urhebers des Kritizismus weit hinter sich läßt, tritt er in gewisse Verwandtschaft zu Spi-

noza, den er gewissermaßen durch ein anderes Vorzeichen (das Ich) über sich selbst hinauspotenziert. Novalis hat das Gemeinsame empfunden und ausgesprochen. „Fichtes Ich ist die Vernunft. Sein Gott und Spinozas Gott haben große Ähnlichkeit. Gott ist die übersinnliche Welt, rein, — wir sind ein unreiner Teil derselben" (Heilborn II, S. 204). „Es ist einerlei, ob ich das Weltall in mich oder mich ins Weltall setze. Spinoza setzte alles heraus, Fichte alles hinein" (II, S. 472). So wird es möglich, daß Schleiermacher in seinem Spinoza und Kant zumal umfassenden kritischen Weltbild den Akzent stärker auf die subjektive Begründung rückt, daß er die zentrale Bedeutung des Ich, gerade des zugleich tätigen, praktischen Ich, stärker inne wird, daß die bisher mehr ruhende Welt in Bewegung kommt, daß sie lebensvoller, geheimnisvoller, tiefer wird. Mag ihm die Umwandlung über dem auf der andern Seite stark empfundenen Gegensatz zu Fichte nicht zum vollen Bewußtsein gekommen sein, schwerwiegend war sie, ja ohne sie sind Reden und Monologen undenkbar. Von dem echten Spinozismus trennt ihn in dieser Zeit nichts anderes als die Wissenschaftslehre, aber diese mit aller Entschiedenheit.

Im Widerspruch gegen den platten Standpunkt der Nützlichkeit in Moral und Religion waren die beiden Freunde von vornherein eins (vgl. Minor, S. 272 f.). Für Schleiermacher wertvoll geworden ist vielleicht auch der mit Novalis gemeinsame weitere und tiefere Schlegelsche Gebrauch des Wortes Sinn in Goethes Art. („Auch für Nationen gibt es einen eigenen Sinn, für historische wie für moralische Individuen," Minor, S. 190; „das Nichtverstehen kommt meistens gar nicht vom Mangel an Verstand, sondern vom Mangel an Sinn", S. 214). Sodann der Wertgesichtspunkt der Universalität (S. 286 ff.), ja harmonischen Universalität, worin sich gegenüber der bürgerlichen Aufklärung eine neue Denkweise ankündigt, mag er dann auch in den neuen Zusammenhängen ganz selbständig eingeführt und geformt worden sein.

Neben Fr. Schlegel ist wohl noch ein anderer aus diesem Kreis für Schleiermacher bedeutungsvoll geworden, der eben schon genannte Novalis. Nicht aus persönlicher Begegnung — die

beiden haben sich nie von Angesicht gesehen —, aber durch Schlegels Vermittlung, sodann mindestens durch die tiefsinnigen Athenäumsfragmente von 1798. Novalis tritt hier schon ganz im Gewand des Romantikers auf. Der Witz wird gefeiert, das Genie wird verherrlicht; die „Empfänglichkeit für eigentümliche Natur", die Unterscheidung der Individuen, erscheint als höchste Entwicklung des Sinnes (Heilborn II, S. 18), bereits hebt sich vom Klassischen das Interessante ab (S. 13 f.), jenes als das Nicht-Individuelle (also Typische), dieses als das Rein-Individuelle, — die Gefahr der Willkür und Einseitigkeit springt schon aus der Entgegensetzung in die Augen. Der Mittlergedanke bleibt wohl der Ruhm des Novalis (wie er auch am Aufkommen des Namens Universum beteiligt sein dürfte), doch wie romantisch-subjektivistisch klingt sofort der Satz: „In der Wahl dieses Mittelglieds muß der Mensch durchaus frei sein. Der mindeste Zwang hierin schadet seiner Religion. Die Wahl ist charakteristisch." Immerhin vertieft sich der Fortgang und gewinnt eine eigenartige Wendung (Heilborn II, S. 18 f.): „Die wahre Religion scheint aber bei einer näheren Betrachtung abermals antinomisch geteilt — in Pantheismus und Entheismus. Ich bediene mich hier einer Lizenz, indem ich Pantheism nicht im gewöhnlichen Sinn nehme, sondern darunter die Idee verstehe, daß alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem ich es dazu erhebe; so wie Entheism im Gegenteil den Glauben bezeichnet, daß es nur ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sei und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse —, welches ich also zu wählen durch mich selbst genötigt werde, denn ohnedem würde der Entheism nicht wahre Religion sein. So unverträglich auch beide zu sein scheinen, so läßt sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den entheistischen Mittler zum Mittler der Mittelwelt des Pantheisten macht und diese gleichsam durch ihn zentriert." In diesen Worten ist übrigens die Deutung des Christentums in den Reden Schleiermachers vorweggenommen, wo sie ihre glänzendste Ausführung finden.

Fr. Schlegel war seiner Anlage nach Kritiker und Kulturphilosoph, der dichterische Geist des Novalis ist von vornherein

metaphysisch empfänglicher gestimmt. Auch für ihn wird die Fichtesche Philosophie ein Erlebnis, auch in seinem Kopf gestaltet sie sich eigenartig. Er deutet den Fichtianismus realistischer und mystischer. Er kann damit schon, gefühlsmäßig wenigstens, wenn nicht in klarer Erkenntnis, den Sinn für Individualität verbinden. Der Supranaturalismus der Aufklärung und Kants, der kritische Phänomenalismus ist hier dahinten gelassen, übersprungen. „Die Phantasie setzt die künftige Welt entweder in die Höhe oder in die Tiefe ... ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft. Die Außenwelt ist die Schattenwelt." „Die höchste Aufgabe der Bildung ist: sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein." „Der Mensch vermag in jedem Augenblick ein übersinnliches Wesen zu sein. Ohne dies wäre er nicht Weltbürger, er wäre ein Tier. Freilich ist die Besonnenheit in diesem Zustande, die Sich-Selbst-Findung, sehr schwer... Es ist kein Schauen, Hören, Fühlen, es ist aus allen dreien zusammengesetzt, — mehr als alles dreies ..., eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens" (Heilborn II, S. 4—8). Die sittlich-mystische Einkehr ins Innere, im eigenen Selbst ist also Einkehr im Wesenhaften; dort tut sich ungeahnte Herrlichkeit und Wirklichkeit auf, dort ist die Durchbruchsstätte geheimnisvoller Offenbarungen. Der Weg des Philosophen, des Wissenschaftslehrers ist hier dichterisch, menschlich gefaßt, er ist nicht die philosophisch-spekulative, er ist die Aufgabe wahrer menschlicher Bildung! Das ist aber auch die Umwandlung, die sich in Schleiermachers Geist vollzieht, die bei diesem nur über tiefsinnige Ahnungen und Gesichte hinaus zu klarerer Bewußtheit und deshalb schärferem Widerspruch gegen den echten Fichte führt; weshalb sich das selbständige, wirksame Eingreifen in die philosophische Bewegung mit seinem Namen verbindet. — Sehr eindringlich sind in diesen Fragmenten die Gedanken über den Tod. Sie seien hier erwähnt, weil auch Schleiermacher aus wahrem, religiösem Empfinden heraus zum Tod Stellung nimmt. „Der Tod ist eine

Selbstbesiegung, die wie alle Selbstüberwindung eine neue, leichtere Existenz verschafft." „Leben ist der Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist Endigung und Anfang zugleich . . ." (Heilborn II, S. 3 f.).

3. Schleiermachers ethisches Nachdenken. Entstehung der „Reden" und der „Monologen".

In den Fragmenten und Tagebüchern Schleiermachers aus der Berliner Zeit bis etwa Ende 98 überwiegen gewiß die ethischen Überlegungen; allein die religiös-metaphysische Stimmung, die alles umwebt, ist nicht zu verkennen. [Abgesehen davon, daß wohl manches verloren gegangen ist, nicht nur die schon berührte ansehnliche Skizze über die Immoralität aller Moral, sondern wohl auch die unmittelbare Vorbereitung der „Reden" vom Winter 98/99]. Der Glaube an die beste Welt erscheint als etwas so Heiliges wie der Glaube an die Einzigkeit in der Freundschaft und in der Liebe (D. 80). Das Veränderliche und die Unvergänglichkeit (D. 80), das Endliche und das Unendliche (D. 84, 95), Außenwelt und Innenwelt (Br. I, 191) bezeichnen in ihrer Polarität das vor Augen schwebende Weltbild. Man darf wohl von einem spinozistischen Rahmen reden: die nähere Gestaltung, der bewegende Nerv indessen führen uns in neue Zusammenhänge. Jetzt tritt das Ich in seiner zentralen Bedeutung hervor, das sich selbst erzeugende Ich, das nicht mehr wie ein paar Jahre zurück als auf Rezeptivität beruhendes Bewußtsein, nicht mehr als „denkendes Ding" verstanden ist (vgl. W. Phil. IV, 1, S. 299), das Ich, in dem die bisher dunkle Frage des Verhältnisses von Noumenon und Phänomenon ihre Antwort finden kann. „Das Ich verliert nichts, und in ihm geht nichts unter; es wohnt mit allem, was ihm angehört, seinen Gedanken und Gefühlen in der Burgfreiheit der Unvergänglichkeit" (D. 80).

Fichtesche Gedanken sind wirksam geworden, wenngleich sie alsbald selbständig geformt werden. „Es gibt nur zwei Tugenden: 1. die philosophische Tugend . . ., d. i. das Bestreben, das Ich absolut zu setzen . . ., 2. die heroische Tugend oder die reine Freiheitsliebe, d. i. das Bestreben, dem Ich überall die Herrschaft über

die verbundene Natur zu sichern" (D. 91). Dieses Ich baut allererst die Wirklichkeit auf, es ist — poietisch. „So wie es trotz aller Sinne ohne Phantasie keine Außenwelt gibt, so auch mit allem Sinn ohne Gemüt keine Geisterwelt. Wer nur Sinn hat, sieht keinen Menschen, sondern bloß Menschliches: dem Zauberstab des Gemüts allein tut sich alles auf. Es setzt Menschen und ergreift sie" (D. 80). Das Gemüt setzt und ergreift, — ist das nicht die sittliche Doppelbewegung des Bildens und Schauens, steht dahinter nicht als entscheidende Wahrheit die Wechselwirkung der Gemüter, der Geister, so daß wir ganz in einer sittlich-metaphysischen Sphäre uns befinden? „Es ist nur eine falsche Abstraktion, daß man die gesellige Tugend als etwas Besonderes angesehen hat. Denn da ein Mensch nicht möglich ist ohne andre, so gibt es auch keine Tugend, die nicht an sich selbst gesellig wäre" (D 91). Das Ich Schleiermachers ist nicht einsam, es ist von vornherein nicht ohne das Du, *das Ich und das Du zusammen in ihrer geschichtlichen Einheit stellen die Grundlage dar, nicht ein unbedingtes, in wissenschaftlicher Abstraktion vorzustellendes Ich*: die Grenze der Übereinstimmung mit Fichte wird schon sichtbar. Dabei bedarf es kaum der Betonung, daß wir nicht den Rückzug auf eine rohe Empirie angetreten haben: „Jämmerlich ist freilich jene praktische Philosophie der Franzosen und Engländer, von denen man meint, sie wüßten so gut, was der Mensch sei, ohnerachtet sie nicht darüber spekulierten, was er sein solle ... Woher nehmen sie denn den Einteilungsgrund ihrer naturhistorischen Beschreibungen und wonach messen sie den Menschen?" (D. 83.) Das Ich, das Selbst, um das es sich bei Schleiermacher handelt, ist wie das Du nicht das auf der Hand liegende naturbedingte, es ist ein vom natürlichen Befund her aufgegebenes, freilich nicht bloß aufgegeben bleibendes, sondern tatsächlich zu findendes, *ein in Freiheit zu verwirklichendes und festzuhaltendes Ich!* Bildung, Bilden und Sichbildenlassen, heißt der Weg zu diesem Ich. Die qualitative und immanent-dualistische Betrachtungsweise, die uns begegnet, ist darum nur folgerichtig. Schon im Leibnizheft wird es bemängelt, daß die Stufen des Seelenlebens, daß das Moralische nur quan-

titatio verstanden werden (D. 72, 74). Und schön heißt es in einem Brief an H. Herz (Br. I, 192): „Wozu wäre denn die ewige Jugend ewig, wenn es dabei auf Länge und Kürze ankäme. Lassen Sie uns in der Zeit die Qualität suchen."

Die Umbildung der Fichteschen Ichphilosophie, die ersten Umrisse einer Philosophie des geschichtlich-sittlichen Ich sind Schleiermacher nur möglich geworden durch das Erlebnis der Bedeutung der sittlichen Gemeinschaft und der in ihr sich ausprägenden sittlichen Individualität. Von nun an wird Schleiermacher der Prophet dieses geistig-sittlichen Individualitätsprinzips. Die ganze Tragweite der sittlichen Einsicht, die sich mit seiner Entdeckung verbindet, wird auch bereits — freilich übertreibend — mit wenigen Strichen enthüllt. Das bloße Gesetzesethos genügt nicht. Die mit dem Sollen anfangen und endigen, „wissen nicht, daß der sittliche Mensch aus eigener Kraft sich um seine Axe frei bewegt". „Um zu sagen, was der Mensch soll, muß man einer *sein*" (D. 83). Das sittliche Leben gelangt dort auf den Gipfel, wo die „Freiheit in allen ihren höchsten und schönsten Äußerungen *gleichsam Natur* geworden ist" (.D 80). „Ich glaube, daß ich nicht lebe, um zu gehorchen oder um mich zu zerstreuen, sondern um zu *sein* und zu werden" (D. 84). Wieder fängt ein Gedanke unserer Dichter an, in die ethische Theorie aufzusteigen. Der Bürger, heißt es im Wilhelm Meister (V, 3), „darf nicht fragen: was bist du? — sondern nur: was hast du? Welche Einsicht, welche Kenntnis, welche Fähigkeit, wieviel Vermögen? Wenn der Edelmann durch die Darstellung seiner Person alles gibt, so gibt der Bürger durch seine Persönlichkeit nichts und soll nichts geben." Nicht minder bekannt ist Schillers Distichon:

> Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen
> Zahlen mit dem, was sie tun, edle mit dem, was sie *sind*.

So hängt für Schleiermacher am persönlichen Sein der eigentlich sittliche Wert, am *Sein, das mehr ist als die Leistung, das der Leistung erst die Seele einhaucht*. Das drückt sich bereits aus in der Auffassung der Geselligkeit, für die schon die Betrachtung „über den Wert des Lebens" einen aufgeschlossenen

Sinn gezeigt hat, worüber aus unserem Zeitabschnitt mannigfache Tagebuchaufzeichnungen und ein damals veröffentlichtes (neuerdings von Nohl aufgefundenes) erstes Stück einer Theorie des geselligen Lebens vorliegen. Es ist doch eine wertvolle Probe, daß es nun endlich gelingt, auf ein vernachlässigtes, wichtiges Lebensgebiet das sittliche Urteil auszudehnen, den wahrhaft „sittlichen Zweck der freien Geselligkeit" (Braun, S. 4) aufzudecken und sie vom überkommenen rohen Eudämonismus zu befreien (S. 7). Gerade hier „soll keine bestimmte Handlung gemeinschaftlich verrichtet, kein Werk vereinigt zustande gebracht, keine Einsicht methodisch erworben werden. Der Zweck der Gesellschaft wird gar nicht als außer ihr liegend gedacht ... Nun aber kann auf ein freies Wesen nicht anders eingewirkt werden als dadurch, daß es zur eigenen Tätigkeit aufgeregt und ihr ein Objekt dargeboten wird; und dieses Objekt kann wiederum zufolge des obigen nichts sein als die Tätigkeit des Auffordernden, es kann also auf nichts anderes abgesehen sein als auf ein freies Spiel der Gedanken und Empfindungen ..." (S. 10). „Mitglied einer Gesellschaft ist jemand, nicht insofern er diese oder jene einzelne Eigenschaft oder Kenntnis besitzt oder zu irgend einer besonderen Klasse gehört, sondern er soll gerade seine Individualität, seine Eigentümlichkeit mitbringen; denn nur in dieser ist das freie Spiel seiner Gedanken und Gefühle, welches seine Tätigkeit in der Gesellschaft sein soll, gegründet" (S. 13). „Darum halte ich es geradehin für notwendig, sowohl in Beziehung auf die Gesellschaft, als in Rücksicht auf die Individuen selbst, daß jeder danach strebe, das, was er ist, an den Tag zu geben" (S. 18). Noch wichtiger ist die Aufrichtung des Gedankens eines bildenden, produktiven Ethos überhaupt anstatt eines bloß imperativischen, obgleich hier eine andere Gefahr droht. In den Grundlinien (1803) wird die Frage aufgeworfen (S. 52), ob das dem ethischen Grundsatz Gemäße ein durch ihn ganz und gar neu Hervorgebrachtes ist oder nur eine eigene Bestimmung und Begrenzung eines anderwärts her und auch ohne ihn Vorhandenen. Im ersteren Fall haben wir es mit einem freien und bildenden

Prinzip zu tun, im letzteren mit einem beherrschenden und beschränkenden. Gewiß spricht ein ursprüngliches Bedürfnis der Schleiermacherschen Natur, wenn er sich durchaus auf jene Seite stellt und später durch alle Wandlungen dabei bleibt. Allerdings kommt dem entgegen, was schon unsere Dichter gewollt, was Goethe in leuchtenden Bildern gestaltet, was Schiller in ernster Denkarbeit gesucht hat. — „Ich habe nun einmal," läßt der erstere Wilhelm Meister sagen, „gerade zu jener harmonischen Ausbildung meiner Natur ... eine unwiderstehliche Neigung" (V, 3). Und wie ernsthaft warnt dieser vor dem „nachteiligen Einfluß einer überwiegenden Rationalität auf unsere Erkenntnis und auf unser Betragen." „Um uns zu teilnehmenden, hilfreichen, tätigen Menschen zu machen, müssen sich Gefühl und Charakter miteinander vereinigen" (Über die ästhet. Erziehung des Menschen, 13. Br.). So spricht Schleiermacher jetzt von der „selbstbildenden Kraft" des sittlichen Menschen, er meint dasselbe mit den Worten, daß „im Ich sich alles organisch bildet und alles seine Stelle hat" (D. 80). In der Anzeige der Fichteschen Schrift von 1800 wird er darum einwenden: „Wie kann doch einer, der an Freiheit und Selbständigkeit glaubt oder auch nur glauben will, nach einer Bestimmung des Menschen fragen? Und was kann diese Frage noch bedeuten, nachdem die andere vorangegangen ist, was bin ich? Soll sie auf ein Machen gehn ... oder auf ein Werden? auf ein für mich zufälliges Werden, welches durch ein anderes Bestimmendes in mir gewirkt würde? Unmöglich!" (W. Phil. I, S. 528.) Daher dann das Mißgefühl gegenüber der üblichen Rede vom Gewissen. „Ein kleines Bruchstück von der göttlichen Reflexion haben sie alle, und zum Schulmeister erniedrigt nennen sie es Gewissen" (D. 118). Am schroffsten ist die Ablehnung in den Monologen von 1800 (S. 36): „Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr." Nicht umsonst ist dieses Wort später eingeschränkt worden. Die Einseitigkeit liegt nackt zutage. Das bildende Ethos in Ehren, aber ohne gleichzeitiges Festhalten des kategorischen Imperativs in seiner herben Größe verweichlicht und entartet es. Die Romantik war freilich nicht imstande, die Synthese zu finden; auch von Schleiermacher kann man es nicht behaupten.

Wie von ungefähr taucht auf diesen Blättern der organische Gesichtspunkt auf. So erleuchtend ist er Schleiermacher, daß er ihn auch auf das Leben des Ich anwendet. Vorläufig drückt das Bild eine lange zurückgedrängte Wahrheit aus, die es, dogmatisch gepreßt, verdunkeln würde. Der organische Gedanke bürgerte sich vielleicht mit dem Individualitätsgedanken zusammen ein. Er lag zudem in der Luft; er trat Schleiermacher in Schellings Naturphilosophie und auch durch Fr. Schlegels Vermittlung (s. die Briefe aus Dresden vom Sommer 98, Br. III, 75 ff.) in Novalis entgegen. Irgend ein Gegensatz zwischen Fichte und Schelling wird noch nicht empfunden. Die neue Naturphilosophie erschien noch ganz im Rahmen der (Fichteschen) Transzendentalphilosophie. Es war für das ganze Geschlecht ein Erlebnis, die Natur als verborgenen Geist gedeutet zu finden. Erfüllt sind davon auch die „Reden": „Eingerissen ist die ängstliche Scheidewand, alles außer ihm (dem Menschen) ist nur ein anderes in ihm, alles ist der Widerschein seines Geistes, sowie sein Geist der Abdruck von allem ist; er darf sich suchen in diesem Widerschein, ohne sich zu verlieren oder aus sich herauszugehn." „Die Physik stellt den, welcher um sich schaut, um das Universum zu erblicken, mit kühnen Schritten in den Mittelpunkt der Natur . . ." „Er ermißt ihre Macht von den Grenzen des Welten gebärenden Raumes bis in den Mittelpunkt seines eignen Ich und findet sich überall mit ihr im ewigen Streit und in unzertrennlichster Vereinigung, sich ihr innerstes Zentrum und ihre äußerste Grenze. Der Schein ist geflohen und das Wesen errungen" (R. 172).

Nun, da in Schleiermacher die neue sittlich-metaphysische Ansicht klarer und sicherer sich herausgestaltet, wird der Widerspruch zu Kants Ethik ganz tief. Die von der Aufklärung überkommene Unterscheidung von Pflichten gegen sich selbst und von Pflichten gegen andere wird als unmoralisch verworfen (D. 87), offenbar weil sie das Ich und das Du von vornherein trennt, statt von ihrer ursprünglichen Verbundenheit auszugehen. Die „Metaphysik der Sitten" bleibt vom Spott nicht verschont (D. 97); es fehlt doch wohl an der vollen Einsicht in die Größe des ethischen Denkens Kants, die auch in der Kritik vor Lieb-

losigkeit bewahren konnte. An der wunderbaren Tiefe des kategorischen Imperativs geht Schleiermacher vorbei, aber mit richtigem Blick greift er den Formalismus und Logizismus dieser Ethik an, ja es entgeht ihm nicht, daß sie im Grunde (trotz gegenteiliger Absicht, fügen wir hinzu) eine mehr abwartende und einschränkende Haltung einnimmt. Unterscheidet man in der sittlichen Welt eine genialische und eine korrekte Sinnesart, von denen jene die Tugend als konstitutive, diese als regulative Idee ansieht, jene dem transzendentalen praktischen Standpunkt huldigt, diese insofern dem empirischen, als sie ihr Ich nur darstellen will nach Maßgabe der empirischen Verhältnisse, so scheint unter die letztere Gattung „beinahe Kant zu gehören", „wenigstens hat er nur ein Gesetz für die Korrektheit gegeben. Wodurch wird den Korrekten die Materie zur Subsumtion unter ihr negatives Gesetz gegeben? Offenbar nicht durch das Vernunftinteresse, auch nicht durch das Freiheitsinteresse, sondern durch das praktisch-empirische, durch das, was darauf abzweckt, die Verbindung der Natur mit der reinen Menschheit zu unterhalten" (D. 91). Der sittliche Vorgang besteht nach Kant eigentlich darin, über die Maximen, die sich gleich den Rittern im Turnier präsentieren, Gericht zu halten. „Kommt ein Turnierfähiger, so wird er in die Schranken gelassen und in die Trompete gestoßen gar weidlich. Kommt aber keiner — ja, die Turnierrichter können keinen machen" (D. 93). Die zusammenfassende Kritik steht dann in den Grundlinien, die gerade den formellen Charakter des Sittengesetzes angreifen (S. 55): „es ist wohl nicht nötig, erst zu zeigen, was sich jedem auf den ersten Anblick darstellt, daß dieser Grundsatz, werde er auch als beständig rege Kraft gedacht, nie etwas durch sich selbst hervorbringen kann. Denn wenn seine Wirkung nur darin besteht, daß beachtet werde, ob die Maxime einer Handlung die Fähigkeit habe, ein allgemeines Gesetz zu sein, so muß ja, ehe diese Wirkung eintreten kann, die Maxime zuvor gegeben sein; und wie anders wollte sie dies, wenn nicht als ein Teil des Naturzwecks. Auch ist es ganz gleich, ob man sich an diesen Ausdruck des Grundsatzes hält oder an jenen andern von Behandlung der Menschheit als Zweck und von dem zu denkenden Reich der Zwecke. Sollte indes jemand noch

Zweifel haben, der ist zu verweisen an die Art, wie Kant selbst seinen Grundsatz anwendet und durch Beispiele bewährt." Ist es ungerecht, wenn in der Folge der innere Geist des Kantischen Systems mehr juridischen als ethischen Charakters bezeichnet wird?

Übrigens möchte aus den ethischen Andeutungen Schleiermachers aus diesen Jahren insgesamt hervorgehen, daß er auch den Bann der Wolffschen Aufklärungsmoral jetzt wirklich durchbrochen hat, daß er das Sittliche als selbständige (und selbsttätige) praktische Vernunft faßt. Weder Reflexion, noch intellektuelles Interesse, noch wissenschaftliche Bildung gehören zur Tugend (D. 91), die sich von dem allen bestimmt abhebt. Das Sittliche spricht und wirkt unmittelbar und ursprünglich in uns; es ist die Wurzel unseres Wesens. Gewiß ist diese Stellungnahme dem Dazwischenkommen Fichtes zu verdanken, sie ist insofern wieder freies Eigentum, als von da aus alsbald der theoretische Idealismus als Umweg erscheint und der gerade Weg vom Moralismus zu einem neuen Idealismus befürwortet wird (W. Phil. I, S. 529 f.).

Überhaupt vollzieht sich gerade in den Überlegungen, die den Reden vorausgehen, eine wichtige innere *Auseinandersetzung Schleiermachers mit der Transzendentalphilosophie*. Im November 97, an seinem Geburtstag, hat er dem Freundeskreis versprechen müssen, nun endlich zur Feder zu greifen. Anknüpfend an frühere Gedankengänge, befindet er sich i. J. 1798 in den Vorarbeiten zu einer Kritik der Moral. Eben ist Fichtes Sittenlehre erschienen, alle Aufmerksamkeit wendet sich diesem Werk zu. Die Abweichung wird deutlich bewußt, sie führt weiter zu bestimmten Forderungen. Wir können sie aus Antworten des damals in Dresden weilenden Fr. Schlegel erschließen. „Ich glaube," heißt es dort, „deine Kritik der Moral . . . bedarf gewiß einer Konstruktion und Konstitution der ganzen vollen Menschheit und Moralität im Gegensatz der isolierten Philosophie. Sollte diese am Anfang oder am Schluß am besten tun oder verteilt werden müssen?" „Ich darf Fichte nicht so verachten, wie du auf deinem Standpunkt mußt; du mußt es, und zwar kann diese sehr begeisterte Verachtung nur absolut sein; auch muß sie grader sprechen,

da die Verachtung des ganzen Menschen nur im Hintergrunde lächeln darf" (Br. III, 79 f.). Etwas später (S. 83): „Wie sehen die Selbstanschauungen aus? Denke nur ja nicht an das, was ich dir über Fichte usf. schrieb. Ich möchte deiner heiligen Polemik nicht gern ein Haar krümmen, und am Ende kann die moralische und menschliche Ansicht nach meinem Plan in den Ansichten der Philosophie recht gut fehlen." Endlich (S. 87): „Ich überzeuge mich immer mehr, daß deine Kritik der philosophischen Moral für sich bestehen muß, und daß die Apologie der Humanität gegen die Philosophie nicht eigentlich in meine Ansichten gehört." Überblickt man diese Äußerungen zumal, dann wird es klar, daß nicht etwa Fr. Schlegel hier seinen eigenen Vorschlag vertritt, sondern daß er zuerst auf einen von Schleiermacher berührten Gedanken eingeht, ihn aber hernach als fremd empfindet. Schleiermacher ist es, der gegen die Transzendentalphilosophie den Vorwurf der Isoliertheit, vom Leben nämlich, erhebt, der die Notwendigkeit erkennt, einer solchen isolierten Philosophie gegenüber die ganze volle Menschheit denkend zur Geltung zu bringen. In seinem Tagebuch stehen die Worte: „Es ist die Beschränktheit der Philosophie, beides zu trennen. Ihr Leben ist tot ohne Reflexion, und ihre Philosophie ist ein lebloses Gemälde, wenn sie erst das Licht des Lebens verlöschen müssen, um durch den engen Raum der Abstraktion ihr Inneres abzubilden" (D. 118, Nr. 35). Daß hier auf Fichte angespielt ist, erhellt nicht nur aus dem Eingang der Anzeige der „Bestimmung des Menschen" („selbst für den, welcher Philosophie und Leben mehr als billig einander entgegensetzt", W. Phil. I, S. 524), sondern auch aus dem Briefwechsel mit Brinkmann: „Philosophie und Leben sind bei ihm — wie er es auch als Theorie aufstellt — ganz getrennt; seine natürliche Denkart hat nichts Außerordentliches, und so fehlt ihm, solange er sich auf dem gemeinen Standpunkt befindet, alles, was ihn für mich zu einem interessanten Gegenstand machen könnte. Ehe er kam, hatte ich die Idee, über seine Philosophie mit ihm zu reden und ihm meine Meinung zu eröffnen, daß es mir mit seiner Art, den gemeinen Standpunkt vom philosophischen zu sondern, nicht recht zu gehen scheine"

(Br. IV, 53). „Wer nun aber die Philosophie und das Leben so strenge trennt, wie Fichte tut, was kann an dem Großes sein? Ein großer, einseitiger Virtuose, aber wenig Mensch" (Br. IV, 94, vgl. S. 82). Was Schleiermacher will, ist nach zwei Seiten höchst bedeutsam. Er verlangt doch einerseits eine stetigere Durchdringung und Verklärung des Lebens durch die Idee, d. h. eine vergeistigtere, weiter ausgreifende und in diesem Sinn moralischere Lebenshaltung. Von Goethe sagt er damals (Br. I, 221, Mai 1799): „Gar wohl kann ich mir denken, daß er im gemeinen (d. h. im unkünstlerischen, unliterarischen und unministeriellen) Leben eine gewisse Liebhaberei fürs Triviale und Gemeine haben kann". Wir ahnen, warum er auf Fr. Schlegel und viele andere mit seiner Harmonie und seinem alles Menschliche treu und frei umfassenden Wesen jenen erhebenden Eindruck machte! — Er verlangt andrerseits ganz entsprechend von der Philosophie eine größere Lebensnähe, ein Schöpfen aus dem so tief und groß verstandenen Leben, ein Denken aus ihm heraus, nicht an ihm vorbei, ein intuitives Denken, könnten wir sagen, statt der beliebten Abstraktion! Er verlangt demnach eine neue Methode, und was heißt das anderes als eine neue Philosophie, eine tatsächliche Lebensphilosophie, eine zugleich poietische, d. h. schöpferisch gestaltende Philosophie! Das wäre der Weg, auf dem die „ganze volle Menschheit und Moralität", statt verkürzt zu werden, ihre Konstitution fände. Und nun ist zu behaupten, daß in dieser Wendung, die übrigens nicht minder über den früheren Standpunkt Schleiermachers hinausführt, der Ursprung sowohl der Reden als der Monologen beschlossen ist.

Es ist ja deutlich, daß die neue Erwägung über den Plan einer Kritik der Moral hinausdrängt. Aus Schlegels Antworten ist noch ersichtlich, daß die Frage auftauchte, wo denn die geforderte Grundlegung in der kritischen Untersuchung zu vollziehen sei. Wir begreifen, wie Schleiermacher sich jener Aufgabe alsbald ausschließlich hingibt und das andere für später zurückschiebt. Er spürt offenbar, daß sich hier seine geistesgeschichtliche Stellung entscheide. Wir verstehen auch, daß er zu einem neuen Stil greift, einer unmittelbareren Darstellungsform, zu „Reden", zu Selbst-

gesprächen. Beide Kundgebungen sind ja nicht zu trennen. Schon die erste will nichts anderes als der Entfaltung der ganzen Menschheit in ihrer Universalität dienen. Darum arbeitet sie die zentrale, alles überwölbende und alles tragende Bedeutung der Religion heraus: seine „Gedanken über den Zusammenhang dieser uns allen innewohnenden Anlage mit dem, was sonst unserer Natur Vortreffliches und Göttliches zugeteilt ist", sollen gerade anregen „zu einem innigeren Anschauen unseres Seins und Werdens!" (R. 236 f.) Gerade das wird der Wahrheitsbeweis, wovon später noch zu reden sein wird. Mit dem methodischen Gegensatz gegen Fichte verbindet sich der sachliche, der nicht verschleiert, vielmehr nachdrücklich und mannigfach ausgesprochen wird. Nicht erst der Atheismusstreit ist es, der Schleiermacher auf den Kampfplatz gerufen hat. Es ist eine viel tiefinnerlichere Notwendigkeit. Gewiß hat der gegenwärtige Sturm philosophischer Meinungen, wie es im Brief an Sack (Br. III, 284) heißt, ihn veranlaßt, „die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen". Doch handelt es sich dabei um mehr als bloß die alle Gemüter bewegende Angelegenheit von Jena. Einmal allerdings nimmt er darauf Bezug, dort, wo er vom Gottesbegriff handelt, und dort stellt er sich ungescheut neben Fichte; vielleicht ist zu urteilen, daß der Widerspruch gegen die Stellung der Regierungen und Kirchen zu übertriebener Einseitigkeit verleitet: „Damit ihr nicht denket, ich fürchte mich, ein ordentliches Wort über die Gottheit zu sagen, weil es gefährlich werden will davon zu reden, bevor eine zu Recht und Gericht beständige Definition von Gott und Dasein ans Licht gebracht und im Deutschen Reich sanktioniert worden ist; oder damit ihr nicht auf der andern Seite glaubt, ich spiele einen frommen Betrug . . ., so will ich euch noch einen Augenblick Rede stehen und euch deutlich zu machen suchen, daß für mich die Gottheit nichts anderes sein kann als eine einzelne religiöse Anschauungsart, von der wie von jeder anderen die übrigen unabhängig sind, und daß auf meinem Standpunkt . . . der Glaube, kein Gott, keine Religion, gar nicht stattfinden kann" (R. 124, vgl. R. 137, dazu Fr. Schlegel an Caroline 25. II. 99: Schleiermacher meint, man sollte vom Kurfürsten von Sachsen eine zu Recht bestehende Definition

von Gott und dessen Dasein verlangen). — Die angedeutete Einseitigkeit ist übrigens bald von Fr. Schlegel angemerkt worden: Etwas göttlich zu nennen, „das ist nach deinem Gott beinah schimpflich" (Br. III, 105). — Bei alledem bleibt die Gegensätzlichkeit zu Fichte unverwischt. Jeder kann es mit Händen greifen, daß es Schleiermacher nicht eingefallen ist, „auf dem Weg eines formalen Gesetzes zur Religion zu kommen" (Br. IV, 74). Insofern ist seine briefliche Äußerung verständlich, er halte es für ein vorteilhaftes Ereignis, daß Fichtes Philosophie vom Katheder, wohin sie gar nicht paßte, vertrieben sei (Br. I, 222, Mai 99). Es ist die ganze Denkweise, die er ablehnt, der er die Reden programmatisch gegenübergestellt hat.

Die Monologen hat Schleiermacher selbst einen Versuch genannt, den philosophisch-idealistischen Standpunkt ins Leben zu übertragen und den Charakter darzustellen, der nach seiner Idee dieser Philosophie entspreche (Br. IV, 55), die Monologen jedoch nicht etwa aus jedem Zusammenhang mit den Reden gelöst, vielmehr aufs engste mit ihnen zusammengedacht, also auch religiös gestimmt, wie das nicht anders sein kann, wenn die Religion eine allbeseelende Kraft ist! „Das principium individui ist das Mystischste im Gebiet der Philosophie, und wo sich alles so unmittelbar daran anknüpft, hat das Ganze allerdings ein mystisches Ansehen bekommen müssen" (Br. IV, 59). In ähnlicher Weise hat Schleiermacher ja seine angeborene Mystik als die innere Triebkraft der Reden bezeichnet (Br. III, 285). In der Tat sind die Ideen über Liebe, Freundschaft, Ehe, die in den Monologen zu so wundervoller Aussprache kommen, „religiöse Ideen" (Br. I, 230). Beide Schriften bittet unser Romantiker ausdrücklich als Einheit zu fassen: „Siehe die Reden und die Monologen nur so an, als wenn jemand, der ein recht ordentliches Konzert zu geben gedenkt, sich vorher, und ehe die Zuhörer recht versammelt sind, etwas auf seine eigene Hand phantasiert" (Br. IV, 60).

Natürlich würde Schleiermacher nicht so ernsthaft mit Fichte gerungen haben, wenn er nicht in anderer Hinsicht sich mit ihm verbunden gefühlt hätte. Immer wieder finden sich in den damaligen Briefen neben Worten der Ablehnung solche der Be-

wunderung. Die tiefe Anregung, die er dem gewaltigen Denker verdankt, soll darum nochmals unterstrichen werden. Ein Korn Wahrheit ist doch dabei, wenn er damals zusammen mit seinen Genossen von Draußenstehenden zu den Fichtianern gezählt wird (Br. IV, 74). Es ist aber ein lebensvollerer sittlicher Drang, es ist die beweglichere Rezeptivität seines Wesens, das stärkere Hungern nach Wirklichkeit — alles mit Goethe verwandt, nur nicht so plastisch-anschaulich gerichtet wie bei dem Dichter —, das ihn eigene Wege suchen heißt.

Zwei Denkern dagegen hat sich Schleiermacher in jenen Jahren stärker verbunden gewußt, worauf noch zuletzt hingewiesen sei: Jacobi und Plato. Bei Jacobi ist es der mystische Zug, der ihn anzieht; nur findet er den verehrten Mann in der falschen Meinung befangen, als ob ein Streit zwischen der Philosophie und der Mystik möglich sei, da doch im Gegenteil jede Philosophie denjenigen, der so weit sehen könne und so weit gehen wolle, auf eine Mystik führe, und weiter, als ob diese Mystik sich aus irgendeiner Philosophie deduzieren lasse, während sie, ergänzen wir, als etwas Ursprüngliches und Letztes aller deduktiven Philosophie ihre Grenzen setzt. Im übrigen ist jener der einzige unter den namhaften Philosophen, von dem er sich geliebt zu wissen wünscht (Br. IV, 74 f.). Plato wieder zeigt gerade vereinigt, was bei Fichte geschieden ist: Philosophie und Poesie. Das ist sein Vorzug auch gegenüber Spinoza (W. Phil. I, S. 34). Einst in seiner skeptischen Studienzeit hat Schleiermacher vom platonischen Schwärmer geredet, der sich ein die menschliche Natur übersteigendes Ziel vorsetzt (D. Anh., S. 17). Jetzt sieht er sich vom Platonismus auf das unstreitig Höhere gewiesen, was Philosophie im engern Sinn und Poesie umschließt (Br. IV, 94). Von Plato her fühlt er sich (1801) offenbar angeregt, seine praktische Philosophie in Werken darzulegen, „von denen sich manche . . ., in der Einkleidung wenigstens, dem Poetischen gewissermaßen nähern werden“ (Br. I, 286), wie er sich schon zu den Reden an den Dialogen des Atheners stimmt. Plato ferner bestärkt ihn — neben Spinoza — in seinem Gedanken eines selbsttätigen, bildenden, das Leben von innen durchwaltenden Ethos (W. Phil.

I, S. 56 f.) Wir wundern uns nicht mehr über das Bekenntnis: „Es gibt gar keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern des Menschen überhaupt so eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann“ (Br. IV, 72). Wie sehr andrerseits Schleiermacher vom Geist der Antike gerade in jenen Jahren abweicht, wird weiterhin zu berühren sein.

Viertes Kapitel.

Das Verständnis der Religion in den Reden.

1. Herders Verständnis vom Jahre 1798.

Im Jahre 1798 faßte Herder noch einmal seine Auffassung in der Schrift „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen" zusammen. Wenn ein Jahr später Schleiermachers Reden erschienen, so fordert schon die Nähe zu einem kurzen Vergleich auf; Verwandtschaft und Abweichung sind herauszuheben. Wie kommt es ferner, daß Schleiermachers Werk weitere Kreise zog und stärkere Wirkungen ausübte?

Herder spricht als Theologe, der die theologische Tradition vor Augen hat und sich auf die besondere kirchliche Lage bezieht. Schleiermacher bezeichnet das, was er will, als völlig außer dem Kreise der theologischen Zunft liegend (R. 4), er redet von den heiligen Mysterien der Menschheit als ein religiöser Prophet, rein „als Mensch" (R. 5), unbekümmert um irgendwelche Tradition, und sucht seine Hörer in der außerkirchlichen Welt, bei den Gebildeten und Verächtern. Beide lehnen die Lehrmeinungen als das Wesen der Religion bestimmend ab und wenden sich gegen den Intellektualismus: Herder gegen einen starr kirchlichen in der Gestalt eines Formularglaubens, auch wo er pietistisch verbrämt erscheint wie etwa bei Lavater, aber ebenso gegen den philosophischen irgendwelcher Demonstration, er denkt dabei wesentlich an die Kantianer, die ihm die Vertreter der Aufklärung sind; Schleiermacher wieder, den Kirchenglauben gleichgültig beiseite lassend, gegen die kühne Spekulation, die sich siegreich unter den Zeitgenossen ausbreitet. Herder hat, wie gesagt, den Kantianismus im Auge, das ist ihm die „neueste Philosophie"; so kämpft

er gegen die Lehre vom Radikalbösen, gegen die Verwandlung des Geschichtlichen in höhere Ideen, gegen die Vergöttlichung des kategorischen Imperativs, gegen eine Postulatenreligion. Schleiermacher läßt wohl auch Kant nicht unverschont, er verachtet eine Postulatenreligion nicht minder (R. 45 f.): für ihn ist die neueste Philosophie doch etwas anderes, es ist die Wissenschaftslehre, in der nach einer höchsten, theoretisches und praktisches Denken überbietenden und verbindenden Philosophie gesucht wird; es ist eine Spekulation, die vom Standpunkt der Religion als ein leeres Spiel mit Formeln erscheint (R. 53 f.). Hier liegt vielleicht die tiefere Wurzel der Verschiedenheiten. Herder hat mit der allerdings im Flug dahinrauschenden Zeit nicht gleichen Schritt gehalten. Schleiermacher steht auf der Höhe dieser seiner Zeit; er hat sich mit der Transzendentalphilosophie auseinandergesetzt; er ist davon nicht unberührt, ist vom metaphysischen Sinn und Drang der Gegenwart stärker bewegt, und so fließt in den Adern seiner Religion dunkleres metaphysisches Blut.

Zeigt Herder den klassischen Typus ausgeprägt, so eröffnet Schleiermacher mit seinen Reden den romantischen. Hier ist eine höhere Stufe, eine höhere Linie sozusagen.

Die Einheit tritt am meisten im Negativen an den Tag. Zur Religion führt nicht die Abstraktion, sondern die Anschauung, das sagen beide. So bilden sie eine Reihe, wie Kant und Fichte andererseits eine Reihe darstellen. Für Herder und Schleiermacher wurzelt die Religion im Gemüt, ist sie praktischer Gemütsglaube. Die Religion ist beidemal Bildungsreligion, Humanitätsreligion, Menschenreligion. Gerade im Christentum enthüllt sich die reine Menschlichkeit. Nachdrücklich vertritt Herder den Glauben an das Gute und Göttliche im Menschen als Grundlage seiner Religion; das letzte Wort Schleiermachers kommt doch auf dasselbe hinaus. Gewiß zeigt die Idee der Humanität auch vom einen zum andern Stufen. Herders Humanität ist mehr in sich klassisch vollendet, Schleiermachers Humanität verbirgt nicht einen gewissen Riß und den Durchgang durchs Unvollendetsein. Bei ihm hören wir vom Widerstreben des Endlichen gegen das Unendliche, von einer hehren Nemesis, die Züchtigungen und Strafen den Übermütigen

austeilt, — das ist in der Tat ein neuer Klang, das ist christlicher; wie er denn auch ein Nein zur Menschennatur deutlicher dem Ja voranrückt. — Doch, wie gesagt, stellt seine Religion zuletzt sich ebenfalls als Bildungsreligion dar, schon im Ausdruck an Herder erinnernd. Hier wie dort ist es ein Höhepunkt der Ausführung. Einen schönen Gedanken aus der früheren Schrift über Gott aufnehmend, ihn freilich nicht mehr so reich ausführend, sagt Herder: „Der Tod selbst ist diesem Triebe zum Leben, Schmerz und Übel sind der Lust und Seligkeit untergeordnet; Liebe zum Leben erhält und ist das ausgesprochene Wort der Schöpfung.“ Und Schleiermacher bekennt, daß „die lebendigen Götter nichts hassen als den Tod, . . . Das Rohe, das Barbarische, das Unförmliche soll verschlungen und in organische Bildung umgestaltet werden“ (R. 103). Das Christentum ist demnach für beide nichts anderes als „die Religiosität, die Christus in seinem Herzen hatte und in andern weckte“ (Herder); das Christentum der Christen ist gleich dem Christentum Christi, — Lessing, Herder, Schleiermacher, sie alle stimmen hier der älteren kirchlichen Ansicht gegenüber überein.

Nicht alle lebensvollen Keime der früheren Zeit sind wohl in Herders Schrift von 1798 zu Früchten ausgereift. Auch die Stimmung des Buches über Gott ist nicht mehr so ursprünglich festgehalten. Etwas Unbestimmtes haftet jetzt seinem Religionsbegriff an. Gewiß ist die Religion das größte, das zentrale Erlebnis, nichts Erdachtes, sondern etwas notwendig über den Menschen Kommendes; sie ist „unser innigstes Bewußtsein dessen, was wir als Teile der Welt sind, was wir als Menschen sein sollen und zu tun haben,“ sie ist „Harmonie mit sich und allem“. „Religion ist, was unser Herz zwingend anspricht, unserer Triebe sich bemächtigt, Gesinnung erweckt . . .“, sie ist „Menschlichkeit, wirksame Treue und Liebe“. Religion heißt, „seine Regel in der Schöpfung wahrnehmen und in ihr sein Dasein, seine eigenste Seligkeit und Tätigkeit finden“; sie ist damit „völlige Gottergebung“. Das passive Moment in der Religion findet immerhin sein Recht, aber es ist doch alles stark subjektiv ausgedrückt. Die subjektive Haltung steht voran, der Blick auf das Objektive ist leicht verschleiert. Die Schöpfung spricht in der

Natur zu uns, aber die höhere Bedeutung der Geschichte wird erst von Schleiermacher ergriffen und betont, wie dieser viel nachdrücklicher das Leben der Religion um das sich unablässig offenbarende Universum kreisen sieht. Deshalb verfließt die Religion bei Herder auch unmerklich ins Moralische. Religion ist innerste Gewissenhaftigkeit. „Religion ist's, an einen guten Geist glauben, der über und in uns wacht, und dessen Stimme zu folgen, heilige Pflicht ist." Religion ist „ernst-freudige Übung", ist „einzig und allein . . . gewissenhafte Verpflichtung." Selbst Phänomene wie Andacht und Erbauung werden moralistisch gedeutet: Andacht ist allein echt, wenn sie „vor dem Allsehenden zur Beherzigung rein menschlicher Wahrheit und zu genauer Erfüllung meiner Pflicht führet. Erbauen kann mich nichts, als was mich mit anderen in guten Grundsätzen befestigt, denen gemäß ich wirklich Religion zu erweisen habe." Bei aller Befehdung Kants gelingt es mit solchen Worten dem Dichter doch nicht, wirksam über ihn hinauszuführen. Schleiermachers Eigenstes dagegen, seine geschichtliche Rolle zeigt sich gerade in der Abgrenzung des Religiösen auch gegenüber dem Moralischen; der aller Religion wesentliche mystische Zug kommt bei ihm bedeutend zur Geltung, wie er denn den Anteil seiner angeborenen Mystik an den Reden selber hervorgehoben hat (Br. III, 285). Ob freilich die Scheidung nicht umgekehrt einseitig wird, ob der Fortschritt bloß Gewinn birgt, nicht auch eine neue Problematik einschließt, das ist eine andere Frage.

2. Die Methode der Reden.

Und nun zu den Reden, dieser wundervollen, ewig jungen, gewiß manchmal auch jugendlich sprudelnden und rätselhaften Schrift. Weil es ja nur Reden sind, scheinen sie den streng philosophischen Geschichtsschreiber nicht viel anzugehen. Während sie in Wahrheit auf die streng philosophische Bewegung der anschließenden Jahre förmlich umgestaltend eingewirkt haben! Schelling wenigstens urteilte nach einiger Zeit des Abstandhaltens, ja der Ablehnung, sehr hoch von dem philosophischen Charakter des Werkes.

Es sind Reden, aber der Redner befolgt eine wohl überlegte Methode. Merkwürdig genug sind gerade über diese seine Methode viel schiefe Meinungen umgelaufen. Irgendeine empirisch-psychologische Beschreibung der Religion wollte man aus der Schrift herauslesen, aber nichts steht ihr fremder zu Gesicht als dies. Englische Weisheit freilich ist nur „auf eine jämmerliche Empirie gerichtet", weshalb ihr Religion nichts anderes ist als ein toter Buchstabe (R. 16). Überhaupt hat sich die „erklärende Psychologie", die das Innere aus dem Äußeren begreifen will, durch Unmäßigkeit erschöpft und fast ehrlos gemacht (R. 156 f.). Der „enge Begriff" von Religion bei den gebildeten Zeitgenossen kommt „nur von einer übersichtigen Beobachtung" (R. 31); ein solches bei allen Gliedern anzutreffendes Allgemeines ist darum auch etwas Unbestimmtes (R. 188 f.). Auch der Geist einer besonderen Religion läßt sich nicht aus dem allen Bekennern Gemeinsamen „abstrahieren": „ihr verirrt euch in tausend vergeblichen Nachforschungen auf diesem Wege und kommt am Ende immer anstatt des Geistes der Religion auf ein bestimmtes Quantum von Stoff" (R. 281). „Es ist überall nicht leicht möglich, das eigentlich Charakteristische und Individuelle einer Religion mit Sicherheit zu finden, wenn man es so aus dem einzelnen abstrahiert" (R. 250).

Schleiermacher spricht auch deutlich davon, warum dieses übersichtige Verfahren unzulänglich ist. Darum nämlich, weil die Religion unter den Menschen nicht „unverkleidet" anzutreffen ist, weil sie „nie rein erscheint", so wie auch der Diamant in einer schlechten Masse gänzlich verschlossen liegt und dahinter gesucht werden muß! (R. 39 f., 48 f.) Jede Religion ist unter Umhüllungen versteckt und von den Einwirkungen des Vergänglichen entstellt (R. 242), — so ist „nach bestimmten und festen Ideen das Innere von dem Äußerlichen, das Eigene von dem Erborgten und Fremden, das Heilige vom Profanen" zu scheiden (R. 248). Sonst gerät man eben auf „zufällige Dinge" (R. 236), aber nicht auf das Wesentliche!

Das Wesen einer Sache findet man nur, wenn man sie „*nicht von einem Punkt außer ihr, sondern von ihrem eigenen Mittelpunkt aus*" betrachtet (R. 153), also von innen

heraus (R. 248). Das steht natürlich allein dem zu, der darin lebt. Religion wird im Grund nur durch sich selbst verstanden; ihre besondere Bauart kann einem nur klar werden, wenn man selbst einer angehört (R. 286). Durch alle Reden hindurch will Schleiermacher deshalb „nicht aus dem Gebiet der Religion herausgehen“ (R. 143 f.). Vom Boden der Religion aus soll gesagt werden, was sie nicht ist und was sie ist. Die Religion ist also nicht nur Objekt, Gegenstand, sie ist rechtmäßigerweise, sie allein, auch das Subjekt der Aussage.

Der besondere Charakter der Reden rührt nun daher, daß bei den Lesern lebendige Religion gar nicht vorausgesetzt werden darf. Sie muß erst hervorgerufen, geweckt, ihre Kraft muß frei gemacht werden, um auf die Umwelt zu wirken (R. 237). Die Lage ist so, daß „wer von ihr etwas ausspricht“, es notwendig in sich tragen muß (R. 15). In ihm stellt sich sozusagen ein höheres Priestertum dar, „welches das Innere aller geistigen Geheimnisse verkündigt und aus dem Reiche Gottes herabspricht“ (R. 12). Der selber Sehende wird der „Mittler“ (R. 63), der ein tief Verborgenes „enthüllt“ (R. 72). Indem dabei das religiöse Leben durch das schwingende Wort selbst ursprünglich in dem Hörer hervorbricht, wird es auch von ihm verstanden; sonst bliebe ihm alles stumm.

Dieses Aussprechen der Religion vollzieht sich natürlich nur in ernster Denkarbeit, mit Hilfe genauer begrifflicher Bestimmungen und Abgrenzungen, also in kritischer Form. So wird das Zufällige und Fremde abgesondert und wird das Wesentliche gefunden, das, was wahr und ewig ist an der Religion (R. 23, 47 f.). Auf diesem Wege muß es sich gerade erweisen, ob die Religion selbst ein kernhaftes Gebilde ist oder eine taube Nuß. Auf eine zugleich wirkliche und ideelle Größe also ist das Augenmerk gerichtet; Schleiermacher kann geradezu von der „Idee“ der Religion reden (R. 23, 236, 248), wie er von der Idee der Kirche (R. 199) spricht. Wir sehen, daß wir weitab von einer empirisch-psychologischen Erörterung sind. Ja, der kritische Charakter der Darstellung wird noch prägnanter: wir haben es mit einer kritischen Darstellung im Sinne Kants zu tun, mit einem transzendentalen

Denken! Das innere und wahre Wesen der Religion soll zugleich als eine notwendige Handlungsweise, als echteste Funktion des menschlichen Geistes erkannt werden (R. 22). „Aus dem Innersten seiner Organisation muß alles hervorgehen, was zum wahren Leben des Menschen gehören und ein immer reger und wirksamer Trieb in ihm sein soll" (R. 139). Das Ziel ist, den innersten Zusammenhang und den höchsten Grund dieser Menschheitswerte aufzudecken, mithin „das Wirkliche als ewig und im Wesen der Menschheit als notwendig gegründet" zu erweisen (R. 19). Schleiermacher begnügt sich nicht damit, einzelne religiöse Empfindungen aufzuregen: „in die innersten Tiefen möchte ich euch geleiten, aus denen sie zuerst das Gemüt anspricht; zeigen möchte ich euch, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht und wie sie zu dem gehört, was euch das Höchste und Teuerste ist" (R. 19f.). „Nur euch also kann ich zu mir rufen, die ihr fähig seid, euch über den gemeinen Standpunkt der Menschen zu erheben, die ihr den beschwerlichen Weg in das Innere des menschlichen Wesens nicht scheut, um den Grund seines Tuns und Denkens zu finden" (R. 20). „Daß sie (die Religion) aus dem Inneren jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen . . ., das ist es, was ich behaupte und was ich ihr gern sichern möchte" (R. 37). Eine eigene Provinz im Gemüt: gewiß ist damit nicht eine empirisch-psychologische Ortsbestimmung gemeint, sondern gemeint ist die Selbständigkeit und Selbstunterscheidung der Religion gegenüber Wissenschaft, Moral usf., die Ursprünglichkeit, die ihr nicht minder zukommt als den anderen Geistesfunktionen (vgl. R. 47: sie muß doch etwas Eigenes sein, was in der Menschen Herz hat kommen können . . .). Das Geistesleben bezeichnet den Gesichtskreis der Betrachtung, hier waltet eine eigene Ordnung. Die Religion, heißt es schon vorher, offenbart sich so, „daß sie auf eine eigentümliche Art das Gemüt bewegt, alle Funktionen der menschlichen Seele vermischt oder vielmehr entfernt und alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen auflöset" (R. 26).

In der schon genannten gleichzeitigen Abhandlung über das gesellige Betragen lehnt Schleiermacher in ganz entsprechender Weise den „Standpunkt einer gemeinen Empirie“ ab (Braun, S. 13). Auch hier muß der Theorie „die ursprüngliche Idee der Gesellschaft vorangehen“ (S. 8), also dem Theoretiker anschaulich vor der Seele stehen, daß er aus ihr ihren allseitigen Sinn und Gehalt heraus kläre. Die dabei aufgestellten Ideen werden ausdrücklich Ideale genannt, welchen sich die Ausübung nur nähern soll (S. 31). Vor uns entfaltet sich eine „Gesetzgebung“ (S. 10), die eben das Bild einer wahren Geselligkeit entwirft (vgl. S. 9: mehrere Menschen aufeinander einwirken *sollen* und diese Einwirkung auf keine Art einseitig sein *darf*).

Hier wie dort waltet derselbe Geist. Beide Male handelt es sich um einen Idealbegriff, der aus dem Erleben der Wirklichkeit kritisch gewonnen wird, nach dem das Wahre und das Falsche, Verkehrte, Entstellte an der Wirklichkeit ermittelt werden kann. Etwas Gesetzgebendes macht sich auch in den Reden bemerkbar. Den Begriff der Kirche z. B. wollen sie vom Mittelpunkt der Sache, d. h. der innerlich verstandenen Religion, aus „aufs neue erschaffen, unbekümmert um das, was bis jetzt wirklich ist und was die Erfahrung uns an die Hand gibt“ (R. 176). An einem solchen Wort hätte die empiristische Deutung von vornherein stutzig werden müssen.

Eine von den realen Gründen keineswegs losgelöste, aber zugleich durchaus idealistische Methode sehen wir also von Schleiermacher gehandhabt. Eine intuitive und eine kritische Seite begegnen sich dabei, die Einbildungskraft, die allein die ganze Idee auffassen kann, und die Kraft der Sonderung dessen, was „im einzelnen nicht anders als zerstreut und mit vielem Fremdartigen vermischt angetroffen“ wird (R. 40). „*Divinatorische Kritik*“ dürfen wir vielleicht mit F. Schlegel sagen, der damit die Charakteristik von nicht vollendeten, ein erst angefangenes Faktum bezeichnenden Erscheinungen (wie Christentum und romantische Poesie) zum Ausdruck bringen wollte (Minor II, 221, 239). Der Versuch ist groß, doch von Einseitigkeit nicht frei, er ist von Gefahr umgeben. Es ist groß, die Auffassung des Wesentlichen,

der innerlich schaffenden Grundkraft der Religion im Gemenge des geistigen Lebens, der kritischen Einfühlung zuzuweisen: ist diese aber vor der Versuchung bewahrt, die Wirklichkeit lediglich in wenigen Eindrücken und obgleich tiefen Ahnungen zu Wort kommen zu lassen und die eigene Subjektivität reichlich stark zur Geltung zu bringen? Schleiermacher unterscheidet eine Betrachtung der Religion als einer ursprünglichen Wesensäußerung der menschlichen Natur und eine solche als eines Erzeugnisses der Zeit und der Geschichte, dort vom Mittelpunkt, hier von den Grenzen aus nach der bestimmten Haltung und Gestalt, die sie hie und da angenommen hat (R. 22 f.). Mit Recht führt er zu letzterem seinen Hörern zu Gemüte, daß das Echte am ehesten „in den ersten, dem Anschein nach ungebildeten Elementen zu suchen" sei (R. 27), in den ursprünglichen Ausbrüchen, nicht so sehr in den späteren festgewordenen Formen; mit Recht verweist er sie, statt an die Verfertiger der Systeme, an die Heroen der Religion, an ihre vom himmlischen Feuer entzündete und verwandelte Seele. „Ich fordere also, daß ihr von allem, was sonst Religion genannt wird, absehend, Euer Augenmerk nur auf diese einzelnen Andeutungen und Stimmungen richtet, die Ihr in allen Äußerungen und allen Taten gottbegeisterter Menschen finden werdet" (R. 30). „Ich lade euch ein, jeden Glauben zu betrachten, zu dem sich Menschen bekannt haben, jede Religion ..., die vielleicht nun längst ausgeartet ist in einen Kodex leerer Gebräuche, in ein System abstrakter Begriffe und Theorien: und wenn ihr sie an ihrer Quelle und ihren ursprünglichen Bestandteilen nach untersucht, so werdet ihr finden, daß alle die toten Schlacken einst glühende Ergießungen des inneren Feuers waren, daß in allen Religion enthalten ist, ... daß jede eine von den besonderen Gestalten war, welche die ewige und unendliche Religion unter endlichen und beschränkten Wesen notwendig annehmen mußte" (R. 247). Das ist freilich nicht so einfach eine Betrachtung von den Grenzen her; der Blick wendet sich wohl zu den verschiedenen Erscheinungen, er bohrt sich aber nicht minder in ihr Inneres. Es ist für diese Einzelgrößen ein verwandtes Beginnen wie dort für das übergreifende Gesamtgebiet. Ist sich

nun Schleiermacher dabei deutlich bewußt, daß beide Auffassungsweisen einander innig durchdringen müssen, daß die erste für sich allein zu konstruktiv werden muß, daß sie, nur aus dem historischen Tatbestand gesättigt und ihn wirklich umfassend, der objektiven Wahrheit gerecht zu werden vermag? Diese Frage ist schwerlich zu bejahen. An sich ist ihm kein Vorwurf darum zu machen, daß er in der grundlegenden Aussprache über das Wesen der Religion das Beste aus seinem eigenen Busen schöpft, — die erweckende Absicht schon nötigt ihn dazu, ohne den Reichtum und die Klarheit seines inneren religiösen Besitzes hätte er uns die Reden nicht geschenkt; auch bezieht er sich gelegentlich auf diese oder jene historische Erscheinung (vgl. R. 84, 168): gehen aber nicht die zweite und die fünfte Rede, jene die Darstellung der Religion von ihrem schaffenden Mittelpunkt aus, diese nach dem Geist und Charakter einzelner Gestalten, mehr nebeneinander her, als der Sache gut ist, und leistet nicht dieses unbestimmte Nebeneinander dem romantischen Subjektivismus Vorschub, in dem wie in Schaumkronen die Brandung der Aussprache mannigfach emporschäumt?

Eine Absicht ist ja beiden Betrachtungsweisen gemeinsam: immer will sich der Forscher durchaus von vornherein in das Innere seines Gegenstandes versetzen, immer ist ihm die Intuition das erste und nicht die Deduktion. Von hier aus blicken wir auf die Glaubenslehre vorwärts. Auch dort, entsprechend den zwei Teilen, zwei verschiedene Darstellungen; im zweiten Teil die Darstellung des Christentums in seiner historischen Bedingtheit, im ersten die Darstellung der Religion als notwendigen Produktes der menschlichen Natur, — letzteres aber nunmehr aus einem religiös neutralen Begriff, aus dem menschlichen Selbstbewußtsein heraus konstruiert, daher erst recht abstrakt und in keiner Weise mehr nach dem Reichtum seiner Motive erfaßt; daher auch die Verknüpfung mit dem eigentlich christlichen Glauben nur künstlich und mühsam bewerkstelligt. Es sind die alten Gesichtspunkte, aber wie sehr der eine im eigentlichen Nerv verwandelt! Auf das Entwicklungsproblem, das darin steckt, kann jetzt nur hingewiesen werden.

Schon durch die Methode erweisen sich die Reden als Urkunde des neuen idealistischen Geisteslebens. Der Aufklärung eigen war die äußerliche Zweckbetrachtung, die den Nutzen einer geistigen Richtung für das Leben in den Vordergrund stellte. Nacheinander befreiten sich dann die einzelnen Geistesgebiete und erfaßten sich in ihrer Würde und Selbständigkeit. So die Kunst und Dichtung schon bei den Klassikern, so die Wissenschaft und die Moral bei Kant. Schleiermacher bekennt sich zu denen, „welche die Unabhängigkeit und die Allgewalt moralischer Gesetze verteidigen“ (R. 35); er weiß und stellt es nebenbei fest, daß „das Verlangen nach Wohlbefinden der Sittlichkeit etwas Fremdes“ ist, daß sie durch jeden Zusatz ihren Glanz und ihre Festigkeit verliert (R. 34 f.): doch er geht weiter und erhebt, an Jakobi anknüpfend, den gleichen Anspruch für die Religion, führt sie in den neu erstehenden Kosmos des Geistes, weist ihr ihren Platz im innersten Ring, im Allerheiligsten an. Er empfehle sie nicht als Mittel zur Erhaltung von Recht und Ordnung; auch bleibe offen, gegen wen in der üblichen Empfehlung die meiste Verachtung liege, gegen Recht und Sittlichkeit oder gegen die Religion (R. 31 f.) „Hättet ihr denn einen rechtlichen Zustand, wenn seine Existenz auf der Frömmigkeit beruhte? Verschwindet euch nicht, sobald ihr davon ausgehet, der ganze Begriff unter den Händen, den ihr doch für so heilig haltet?“ (R. 33). Es ist ganz richtig, daß zunächst einmal Staat und Recht und ebenso auch die Moral auf sich selbst stehen sollen, ehe nach den tieferen Zusammenhängen im Gesamtleben des Geistes gefragt werden kann. Dasselbe gilt aber auch für die Religion, die nicht dazu da ist, auf einem fremden Gebiet zu dienen und zu arbeiten. „Ein schöner Ruhm für die Himmlische, wenn sie nun die irdischen Angelegenheiten der Menschen so leidlich versehen könnte. Viel Ehre für die Freie und Sorglose, wenn sie nun etwas wachsamer und treibender wäre als das Gewissen! Für so etwas steigt sie euch noch nicht vom Himmel herab. *Was nur um eines außer ihr liegenden Vorteils willen geliebt und geschätzt wird, das mag* wohl not tun, aber es *ist nicht in sich notwendig*“ (R. 36). „Was verteidigt werden soll, muß ganz aus sich selbst verteidigt werden, so auch die Religion, nicht als Mittel“ (D. 101).

Die ihr selbst innewohnende Wahrheit steht also bei der Religion nunmehr zur Frage. Jetzt erhebt sich die Religionsphilosophie zu einer neuen Stufe.

3. Abgrenzungen.

Luther hat im „Sermon" einst, um das Sittliche zu bestimmen, es von Fremdartigem zu lösen unternommen. Kant tut das Gleiche in der Kritik der praktischen Vernunft; das ist das erste kritische Geschäft. So sucht Schleiermacher den unterscheidenden Geist der Religion. Auch er grenzt vor allen Dingen ab.

Zunächst weist er die Vermengung von Religion und Religionssystem zurück (R. 25 ff.). Der scholastische Geist barbarischer und kalter Zeiten hat die Religion immer wieder verbildet und der Freiheit beraubt. Theorien vom Ursprung und Ende der Welt, Analysen von der Natur eines unbegreiflichen Wesens, wo alles auf ein kaltes Argumentieren hinausläuft und nicht anders als im Ton eines gemeinen Schulstreites behandelt wird, führen von der lebendigen Religion ab und können sie nur verhüllen (R. 26). Das Elend kommt von denen, die die Religion mit Philosophie überschwemmen und sie in die Fesseln eines Systems schlagen wollen (R. 63). Selbst in der Philosophie sind systembildende Schulen Sitz und Pflanzstätte des toten Buchstabens, geschweige denn in der Religion, wo die künstlichen Gebäude doch nicht von den Heroen der Religion herrühren (R. 28 f.). Das alles gilt grundsätzlich, so daß auch nicht eine Reduktion, eine Beschränkung der komplizierten Systeme auf einige systematische Gedanken in Betracht kommt. Die Aufklärung wird weit zurückgelassen. Religion ist kein noch so vereinfachter Gedanke, ist nichts Vermitteltes, sie muß etwas Unmittelbares sein. Man beachte, wie in allen schöpferischen Zeiten die Religion selbst in ihrer subjektiven Lebendigkeit vordringt und die theologischen Gedankensysteme wieder einmal in den Winkel schiebt; das verbindet in gewissem Sinn den jungen Schleiermacher mit der jungen Reformation. Übrigens weiß der Redner, daß wohl in den zugrunde-

liegenden Elementen der Systeme „etwas von diesem geistigen Stoffe gebunden ist; denn ohne ihn hätten sie gar nicht entstehen können" (R. 27). Zehn Jahre vorher war er der Meinung gewesen, daß ohne das Hereinwirken der Philosophie, ohne die Dogmatik also, das Christentum eine für jedermann brauchbare Sammlung von Sittenregeln geblieben wäre (Br. IV, S. 29). In der Verachtung der „leeren und unnützen" Lehrgebäude ist er derselbe geblieben; das eigentümlich Religiöse ist ihm seither wieder aufgegangen, über die Verwechslung des Religiösen und des Sittlichen ist er jetzt hinaus.

Und so kann er weiterhin zuversichtlich die Religion der Metaphysik und der Moral entgegensetzen (R. 41 ff.). Beide, sagt er, haben mit ihr denselben Gegenstand gemein, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm. Der Unterschied muß darin liegen, daß die Religion ein ganz eigenes Verhältnis des Menschen zu diesem Letzt- und Gesamt-Wirklichen ausdrückt, — wieder liegt der Ton auf der subjektiven Beziehung! Hier spricht Schleiermacher nun ganz aus seiner Zeit heraus. Nicht mit der seit Kant veralteten Metaphysik hat er es zu tun, sondern mit der von Fichte ausgebauten Transzendentalphilosophie, die aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze entspinnt und die Notwendigkeit des Wirklichen deduziert (R. 42). Ob der Redner rein philosophisch zustimmt oder abweicht, davon erfahren wir hier nichts. Nur zeigen will er, daß die Religion jedenfalls von diesem Gebiet der Begründungen und Deduktionen weit abgeht. Was natürlich Herder schon geläufig war. — Aber, und das war neu, auch vom Moralischen hebt sich die Religion entschieden ab. Und zwar ist ebenfalls eine bestimmte, die höchste Leistung auf dem Gebiet der Moral ins Auge gefaßt, die Fichtesche, die aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses zum Universum ihr System von Pflichten entwickelt. Für Aufklärung und Idealismus befremdlich ist die Behauptung, die einfach vorläufig hingestellt wird, daß *die Religion das Universum nicht braucht, um daraus Pflichten abzuleiten, daß also die Pflicht nicht der Grundbegriff und Ausgangspunkt für sie sein kann.* — Vollends setzt sich die

Religion nicht aus Bruchstücken von Metaphysik und Moral zusammen (R. 43 ff.); das ist der entschiedenste Stoß gegen die herrschende Auffassung, er wird auch mit besonderer Leidenschaft und Ironie geführt. Ein solches Gemisch von Meinungen über das höchste Wesen und von Geboten für ein menschliches Leben stellt ja kein Individuum eigenen Ursprungs und eigener Kraft dar! Dagegen zu Felde ziehen heißt, einen Schatten bekämpfen.

Diese Abgrenzung ist negativ gewesen, mehr vorbereitend. Es folgt alsbald eine positive Verhältnisbestimmung von der näher gedeuteten Religion her (R. 50 ff.). Wissenschaft und Moral, Denken und Handeln — es fällt auf, daß an dieser Stelle die Kunstschöpfung unberücksichtigt bleibt —, sie stellen die aktiven Kräfte des menschlichen Geistes dar. Es sind die Kräfte, deren Vernunftgesetz, wir könnten auch sagen: deren rationaler Kern, von Kant untersucht und ans Licht gezogen ist. Bei Kant wie bei Fichte ist diese Aktivität oder Spontaneität das Wahrzeichen des Geistes. Das Nichtaktive ist das Untergeistige, das Bloß-Sinnliche. Darum ist dort die Religion, um überhaupt noch mit einem bescheidenen Recht zur Geltung zu kommen, mit dem Pflichtgedanken verknüpft. Schleiermachers Reden bedeuten zunächst nichts mehr und nichts weniger als die Anfechtung dieser Umfangsbestimmung des menschlichen Geistes. Geist ist nicht bloß Aktivität, Geist ist auch Passivität, natürlich nicht sinnliche, sondern eine Passivität besonderer Art, *eine aufs Universum, aufs Unendliche bezogene Passivität*; ja, geht darum die These weiter: *Geist ist zuhöchst Passivität*. Oder: Geist ist nicht bloß Rationalität, er trägt zugleich und wesentlich ein irrationales Moment in sich. Geist ist nämlich nicht bloß Denken und Handeln, nicht bloß Schaffen insgesamt, Geist ist auch empfängliches Gemüt, ist Anschauung und Gefühl fürs Universum; der Geist umschließt auch die selbständige Religion. Denn Religion ist wie Wissenschaft oder Moral nur in der „besseren Seele" zu Haus (R. 37), sie erhebt nicht minder über das „gemeine Leben" und befreit aus der Anhänglichkeit an den gröberen Stoff (R. 12); sie erhöht zum Bewußtsein eines menschlichen Daseins und

seiner Würde (R. 18f.), wie sie bei denen fehlt, die sich auf irgend ein irdisches Streben und Treiben beschränken (R. 189), die „der Gewalt eines beschränkteren Interesses" unterliegen (R. 138) und dem kalten irdischen „Sinn des Zeitalters" huldigen (R. 18)! Die Tragweite jener Erkenntnis wird weiterhin deutlich werden, wir ahnen jedoch bereits, daß hier der klassischen Denkweise ein neues Prinzip gegenübertritt. Immerhin wird der geltende Vernunftbegriff nicht umgeworfen, sondern erweitert. Das Irrationale, das jetzt auftaucht, ist als innervernünftig gedacht, nicht als übervernünftig, vernunftbedrohend. Allein eine solche Wendung war der Wirkung auf das Zeitalter sicher.

Die genaueren Aussagen sind wieder bloß vom Boden jener Zeit aus verständlich (R. 51ff.). Metaphysik und Moral im Sinn der Fichteschen Transzendentalphilosophie setzen den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Prinzip sozusagen des Universums. Denkt die Metaphysik das Universum vom Begriff des Menschen aus, will die Moral das Reich der Freiheit ins Unendliche erweitern, so eröffnet hingegen die Religion ein unmittelbares Gemütsverhältnis zum Unendlichen selbst, sie ergreift anschaulich Sinn und Bedeutung des Universums, besser: läßt sich von ihm ergreifen. Sie will im Menschen nicht weniger als in allem anderen Einzelnen und Endlichen seine Darstellung, seinen Abdruck wahrnehmen; sie lebt ihr Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen, und will in stiller Ergebenheit schauen, was darin alles einzelne und so auch der Mensch gilt und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gärung einzelner Formen und Wesen; sie atmet mithin da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist; sie faßt den Menschen jenseits seiner Persönlichkeit und sieht ihn aus dem Gesichtspunkt, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht. Die sittliche Freiheit wird nicht geleugnet, aber auf das ihr im Universum gesetzte Maß wird hingewiesen; es gibt für den Menschen nicht nur ein Sollen, sondern nicht minder auch ein Müssen. Schleiermacher gleicht nicht einem logischen Einheitsdrang zulieb aus; er bejaht die Spannung, die erst recht Hebel der Religion wird. Ist das nun

bloß eine Abgrenzung? Das scheint so, wenn wir hören, daß damit die Religion zu jenen beiden als das notwendige und unentbehrliche Dritte erscheint, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit. Die Abgrenzung ist aber zugleich Kritik, Kritik der einseitigen und sich übersteigenden Transzendentalphilosophie, Kritik einer Denkweise, die im Wesen des Geistes nur Aktivität anerkennt und seine Passivität leugnet, ja die übergeordnete Bedeutung der Passivität mißachtet. In religiöser sowohl wie in philosophischer Beziehung kommt die Kritik offen zu Wort. Der Titanismus Fichtes wie sein blutloser, lebensfremder Formalismus werden gebrandmarkt. „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können. Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen.“ Wie kann sich, heißt es zunächst weiter, ohne die Religion die Moral über den gemeinen Kreis hergebrachter Formen erheben, warum vergißt sie über allem Wirken nach außen, den Menschen selbst zu bilden? Doch nur, weil sie ihn vom Universum loslöst und ihn nicht als Teil daraus, als etwas Heiliges, als etwas damit selbst Unendliches und Bildsames, aus der Hand der Religion empfängt. Oder wie kann sie sich mit der armseligen Einförmigkeit eines einzigen Ideals begnügen? Wiederum nur, weil es am Grundgefühl des unendlichen Lebens fehlt, dessen Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist. In der Tat: bleiben nicht trotz aller Herbheit und Größe Kant und Fichte bei einem gewissen elementaren Verständnis des Sittlichen stehen, ist nicht schon Luther im einzelnen feiner und zarter, knüpft sich nicht an das Einströmen religiöser Werte eine entscheidende Vertiefung des idealistischen Ethos? Und weist nicht ebenso, wie es hier wenigstens in einer Hinsicht behauptet wird, das Sittliche auf eine religiös-meta-

physische Begründung zurück, steht es nicht in einem engen unterirdischen Zusammenhang mit der Religion? Wir begreifen übrigens, daß die Reden den Monologen vorausgehen mußten. Die Reden enthalten das Umfassende. Die Konstitution der ganzen vollen Menschheit, die im Sommer des Jahres 98 als Forderung gegenüber Fichte aufgegangen ist, konnte grundlegend nur von der Religion her vollzogen werden. — Und was die Spekulation betrifft: warum hat sie solange statt eines Systems Blendwerke gegeben und war nichts als ein Spiel mit Formeln, die immer anders wiederkamen und denen nie etwas entsprechen wollte? Das ist die schon bekannte Anklage gegen die vom Leben isolierte, abstrakte Philosophie. Warum denn ist diese neuere Philosophie vom Leben isoliert? „Weil es an Religion gebrach, weil das Gefühl des Unendlichen sie nicht beseelte .. und die Ehrfurcht vor ihm ihre feinen luftigen Gedanken nicht nötigte, eine festere Konsistenz anzunehmen" (R. 54). Wie besonders wird es dem Triumph der Spekulation ergehen, dem vollendeten und gerundeten Idealismus — die Anspielung auf Fichte ist auch ohne Namen handgreiflich genug —: muß er nicht das Universum zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit herabwürdigen, wenn ihm nicht die Religion das Gegengewicht hält und ihm einen höheren Realismus zeigt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet? Anerkennung und Vorwurf, Gemeinsames und Trennendes treten hier trefflich hervor. Mit vollem Recht also wird der vorkantische Realismus in der Transzendentalphilosophie verworfen, Schleiermacher will in keiner Weise dahin zurücklenken, auch der folgende Lobpreis auf Spinoza soll das nimmermehr bedeuten. Er will auf der gleichen Höhe bleiben. Er verlangt nur mehr; er will sich nicht mit einem Denkgebilde begnügen, das dem Universum untergeschoben wird; er hungert nach echter, nach höherer Realität, zu der eben allein die Religion die Tür öffnet. Es handelt sich offenbar um einen Idealismus objektiver Art, um einen im religiösen Erlebnis eines idealen Universums gegründeten Idealismus, der dem zur Herrschaft greifenden subjektiven, d. h. das Subjekt

emporsteigernden, Idealismus als das Wahre entgegengehalten wird.

Es ist ein bedeutsamer Gegenschlag, den die Reden gegen die philosophische Hauptbewegung ihrer Zeit darstellen. Im Ich als dem schaffenden Grund des Gesetze bildenden Denkens und Handelns hat Kant Fuß gefaßt, Fichte hat dieses Ich zum Welt-Ich erhoben. Jetzt wird die darin liegende Gewaltsamkeit und Übersteigerung mit dem rechten Namen genannt und zurückgewiesen. Der ebenfalls darin liegende starke Zug zum Universum wird nicht abgelehnt, vielmehr gebilligt, — wir ahnen, was er für Schleiermacher, für sein Neuverständnis der Religion bedeutet. Der beschrittene Weg ist ein Irrweg; er führt nicht ans Ziel, er führt unablässig im Kreis herum. Wir kämen niemals zum Universum, wenn nicht das Universum zu uns käme, zu uns spräche, ganz unmittelbar — in der Religion. Das ganze Verhältnis dreht sich um. *Nicht das Ich ist das Erste und das Letzte, sondern das Universum*, das Unendliche, in dem auch das Ich beschlossen ist, *auf das wir nicht wirken können, das auf uns wirkt*. Wir verstehen, warum Spinoza als Schutzgeist gegen die Transzendentalphilosophie angerufen wird. Lediglich der religiöse Nerv seiner Philosophie, die gerade Hinwendung zum Unendlichen, die demutvolle Liebe zum Universum, diese sein Denken beseelende Flamme, nicht das Denken selbst, dieses dogmatisch starre Denken mit seinem Ertrag, dem starren realistischen Weltbild, ist es, die der Redner auf seinem Altar aufleuchten läßt. Was das Weltbild betrifft, so gehört er, wie Jean Paul damals gleich gesehen hat (Br. IV, S. 70), eher zu Fichte als zu Spinoza.

4. Die konstitutiven Wesensmomente der Religion.

Religion ist also ihrer grundlegenden Form nach die emotional zu verstehende unmittelbare Gemütsbeziehung zum Universum. Bereits sind darin zwei wichtige, zunächst einander fremd erscheinende, tatsächlich verbundene Erlebnis-Momente zutage getreten: *das Moment des Vergehens oder Zunichte-*

werdens des Einzelwesens vor dem Unendlichen und Unermeßlichen und das Moment des Eingehens des Unendlichen in das Endliche und Einzelne, der Erfülltheit dieses Endlichen mit Unendlichkeit selber. Ihre Wechseldurchdringung bildet gewissermaßen das Grundmotiv, das wir durch das Ganze hindurch immer wieder vernehmen werden. Rational läßt sie sich nicht begreifen, sie ist irrational und weist auf die irrationale, geheimnisvolle „wunderbare und übernatürliche" (R. 145) Wesensbestimmtheit des Universums selber hin.

Daß Religion die Beziehung zu etwas anderem als dem Endlichen ist, verraten sofort ihre subjektiven, spezifischen Merkmale: heilige Scheu und wahre Anbetung (R. 17), heiliger Schauer, andächtiges Lauschen (R. 50), Sehnsucht (R. 54), staunendes Anschauen (R. 26), Gefühl für das Heilige (R. 21), Ehrfurcht und Begeisterung (R. 30). Mit sinnlicher Furcht und sinnlichem Genußverlangen hat sie daher nichts zu tun, mag auch beides die roheren Söhne der Erde zuerst auf sie vorbereitet haben (R. 78).

Der emotionale Charakter des Verhältnisses wird von Schleiermacher mit Nachdruck durch die Formel „Anschauung (und Gefühl) des Universums" bezeichnet. Das Wort „Glauben" eignet er sich nicht an; es ist ihm offenbar zu sehr durch die geschichtliche Entwicklung belastet, sei es als sittliches Postulat im Kantischen Sinn (R. 46) oder als dem Wissen verwandte, vom religiösen Erlebnis leicht ablösbare, oft abgelöste und dem Gedächtnis anvertraute Vorstellung (R. 56. 202). Glauben, was man gemeinhin so nennt, ist ja nichts anderes als „nachdenken und nachfühlen wollen, was ein anderer gedacht und gefühlt hat" (R. 120). Gerade das, worauf es Schleiermacher im religiösen Akt ankommt, tritt hier zurück und wird verdunkelt, es ist die Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit, Unwillkürlichkeit des Vorganges. Meint man sich den Glauben abzwingen zu sollen, so steht man augenscheinlich außerhalb des religiösen Erlebnisses und Lebens. Einer auf religiösem Gebiet noch nicht abgegriffenen Münze gleich, leistet dagegen die (zumal mit dem Gefühl innig verbunden gedachte) Anschauung den gewünschten Dienst. Und sie enthält noch ein anderes konstitutives Merkmal: das der

objektiven Bezogenheit, auf das Universum nämlich, das Überendliche. Darum eignet der religiösen Anschauung Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit, weil sie eben rein vom Universum frei geweckt und gewirkt ist. Schleiermacher stellt sich in den religiösen Akt hinein und hebt den ihn hervorrufenden Grund hervor. „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick" (R. 56). Dieses Universum wird, nebenbei gesagt, ganz modern als Tat, Handeln, schöpferisches Gestalten aufgefaßt; wir sind fern von griechischer Philosophie, die im Letztwirklichen ein reines Sein erblickte; wohl hat Fichtes Ich-Philosophie bestimmend eingewirkt. Spezifisch religiös ist nun einzig und allein das Ergriffensein von diesem Handeln, für das uns das Auge aufgeschlossen wird, ist das lebendige, bildhafte Anschauen des Unendlichen im einzelnen endlichen Ereignis; anthropomorph, aber ebenso wahr gewandt, das selbsteigene Erblicken der Hand Gottes in jeder bedeutsamen Begebenheit, das Durchdrungenwerden von einem tieferen geheimnisvollen Sinn in allem, was geschieht. Wundern wir uns nicht, wenn so viel Fleiß geübt wird, diesen religiösen Akt genau von aller Reflexion und allem abstrakt-systematischen Denken zu unterscheiden! Noch wirkt die Aufklärung in die Gegenwart herein, und ringsum entstehen glänzende Systeme auf dem Boden einer alles verschlingenden Philosophie. Über die göttliche Wirklichkeit jenseits ihrer uns umfangenden Offenbarungen grübeln, ist etwas anderes als Religion, es ist Mythologie oder Metaphysik (R. 57 f.). Wieder geht es nicht an, die einzelnen Anschauungen in ein Begriffsganzes zusammenzustellen, die einen von den anderen abzuleiten und aus ihnen zu beweisen oder ihnen ein Allgemeines unterzuschieben. Nichts kann der Religion mehr widerstreben. „Nicht nur eine einzelne Tatsache oder Handlung, die man ihre ursprüngliche und erste nennen könnte, sondern alles ist in ihr unmittelbar und für sich wahr" (R. 58). Die Anschauungen des Universums sind darum selbst unendlich (R. 59), das hängt schon an ihrer Individualität; und weil dazu das Universum immerdar Neues schafft, bietet es dem religiösen Sinn stets neue Gegenstände, die sich in neuen Gegenden noch mehren (R. 61 f). Wie

sollte sich also aus allem ein System bilden lassen? „Ich rede Euere Sprache bei dieser Frage; es wäre ein unendliches Geschäft, und den Begriff von etwas Unendlichem seid ihr nicht gewohnt mit dem Ausdruck System zu verbinden, sondern den von etwas Beschränktem und in seiner Beschränkung Vollendetem" (R. 59). Hier meldet sich das Bewußtsein, Herold eines neuen Geistes zu sein. Das Klassische ist das in sich Vollendete; das Unvollendete, das Unendliche ist das Romantische, — das hat es aber von der unendlichen Religion. Die ganze Ausführung verrät auch schon romantischen Subjektivismus, so, wenn auch der innere Zusammenhang der religiösen Anschauungen abgeleugnet, oder wenn die Religion eines jeden „nur ein Teil des Ganzen" genannt wird (R. 58 f., 62). Duldsam ist ferner wohl die romantische Religion, die „mit Widerwillen die kahle Einförmigkeit flieht" (R. 64), — sollte aber die Unduldsamkeit der großen geschichtlichen Religionen bloß einem Unreligiösen, bloß der Systemsucht zuzuschreiben sein?

Dort, wo Schleiermacher die religiöse Anschauung einführt (R. 55), erläutert er sie durch die Analogie der empirischen Anschauung. Es ist nur noch zu betonen, daß das nichts anderes als eine Analogie ist. Die religiöse Anschauung ist eine geistige Funktion, sie ist gewissermaßen das zweite Gesicht, das in der empirischen Anschauung und durch sie hindurch noch etwas anderes, etwas Fremdartiges, ein Überempirisches gewahrt, etwas, was es göttlich, ewig, heilig nennt, was freilich dabei in bildhafter Form die Seele erfüllt. Das, was angeschaut wird, das Unendliche, ist selber unsichtbar. Daß es doch offenbar wird, muß auf einer inneren Verwandlung und Verwandtschaft des Anschauenden beruhen: es wird in ihm ein Wertempfinden eigener Art wach, das ihn instand setzt, bei jedem einzelnen Ereignis ganz spontan das Aufleuchten eines höheren Wertes, das Hervortreten eines göttlichen Sinnes zu erblicken, nicht zuletzt, weil der Anschauende sich selbst in seiner Bezogenheit auf ein Ewiges als ein Werk des Universums erfährt.

Der religiöse Akt stellt sich nun nicht bloß als Anschauung, sondern völlig erst als die innere Verbundenheit von Anschauung

und Gefühl dar. Anschauungen für sich ließen sich immerhin noch nachbilden (vgl. R. 76); eine Selbsttäuschung ist hier nicht völlig ausgeschlossen. Ganz echt ist die Religion, wo zur Anschauung die Gefühlsbetonung kommt. Die Anschauung war zuerst genannt um der objektiven Seite willen, die ihr deutlich eignet. Das Gefühl hat zwar gelegentlich in der Sprache Schleiermachers eine verwandte Bedeutung, jetzt aber ist es um die darin sich äußernde subjektive Lebendigkeit zu tun. In der konkreten Anschauung des Universums drückt sich unsere individuelle Religion, im mitschwingenden Gefühl unsere Religiosität aus (R. 68). Und gerade im Gefühl, in der Religiosität, erprobt sich die Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit, ohne die es keine lebendige Religion gibt! Gerade im Gefühl, in der Religiosität, spiegelt sich die besondere Eigenart des religiösen Vorganges. Stets, wenn das Universum in einer endlichen Erscheinung uns ursprünglich sich „offenbart", oder wenn eine Erscheinung in unmittelbarer Beziehung aufs Unendliche kund wird, so ist das ein Wunder, etwas „Unbegreifliches" (R. 268), Außerordentliches. Anders gesagt: es ist etwas aus Maß und Gleichgewicht Bringendes, etwas Überwältigendes, etwas, was sich auch in überschwenglichen, in heftigen und erschütternden Gefühlen äußert. Daß jedes Gefühl des Menschen religiös sei, ist natürlich ein Märchen, das man dem Redner andichtet. Nur die „übernatürlichen" Gefühle sind religiös, d. h. „nur" die „durchs Universum unmittelbar gewirkten", „und ob sie religiös sind in jemand, das muß er doch am besten beurteilen" (R. 119). Dabei wird noch deutlicher, daß im religiösen Verhältnis insgesamt „der Mensch sich ursprünglich als leidend fühlt" (R. 177). Es ist freilich nicht eine mechanische, sondern eine rezeptive und affektive Passivität, wovon die Gefühle Zeugnis ablegen, weshalb sie auch das „Selbsttätige" in der Religion heißen können (R. 112). Im lebendig religiösen Menschen sind natürlich auch die frommen Gefühle in steter Schwingung, sie stellen eine unablässige Hochgestimmtheit dar, sie haben ihn in Besitz, leuchten aus ihm hervor.

Und hier wird wieder das Verhältnis zum Moralischen brennend. Wir stehen an der berühmten Stelle, wo die zwei

Gebiete scharf getrennt werden. Die religiöse Zuständlichkeit und das moralische Handeln haben an sich nichts miteinander gemein; einen geraden Übergang aus dem einen zum anderen gibt es nicht. Fast absichtlich zugespitzt ist die Behauptung: nichts aus Religion! Wohl sind beide von derselben lebendigen Seele umschlossen, die nicht abwechselnd bald religiös, bald moralisch ist, vielmehr beides zugleich sein soll; also kann die Forderung lauten: alles mit Religion! Die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun begleiten (R. 68 f.)! „Bei ruhigem Handeln, welches aus seiner eigenen Quelle hervorgehen muß, die Seele voll Religion haben, das ist das Ziel der Frommen" (R. 71).

Wichtiger ist die gebotene Begründung. Offenkundig ist es Schleiermacher nicht bloß um die Eigenart der Religion, sondern auch um die Selbständigkeit der Moral, ja Kultur zu tun. In den verschiedenen Richtungen des Handelns (sei es im sittlichen oder im politischen oder im künstlerischen Handeln) verlangt man vom Menschen vor allem Besonnenheit: sie geht verloren, wo die religiösen Gefühle die Oberhand gewinnen. Umgekehrt lähmen gerade die religiösen Gefühle die Tatkraft und laden ein zum stillen hingegebenen Genuß und beschaulicher Selbsteinkehr. Was die Moral betrifft, so hält sich Schleiermacher deutlich an das Kantische Verständnis (R. 70 f.): „ihr tadelt" den, der sein Verhalten durch empfangene Eindrücke bestimmen läßt, „ihr wollt," daß die Handlungen einen besseren Grund haben als selbst das richtigste Gefühl. Wo „fremde Beweggründe" verpönt sind, da waltet der Autonomiegedanke und ist Alleinherrscher. Ja, wird hinzugefügt, allein der freie, durch eigene Kraft tätige Mensch hat in den Augen der Religion einen eigentümlichen Wert. Und wer kann leugnen, daß das Sittliche mit Recht irgendwie den Anspruch auf innere Unabhängigkeit erhebt? — Was aber die Religion angeht, so muß es eine tiefe und gute Beobachtung genannt werden, daß gewisse religiöse Gefühle den Menschen bei sich festhalten, z. B. die Seligkeitsgefühle, worin er sich seines Heils freut. Das hat der Jüngling in der Gemeinde Zinzendorfs erfahren, die Rechtfertigungsmystik in der Kirche Luthers gibt dafür auch Belege genug. Wenn in der Religion alles auf dem

Handeln des Universums steht, muß der Fromme wissen, daß er nur stille halten, nur empfangen, sich tragen, beschenken lassen kann. Auf den Höhen der außerchristlichen Religion begegnet eine verwandte Stimmung. Treffend ist also einmal die dem sittlichen Handeln abgewandte Seite der Religion betont. Der Mangel liegt in der Vereinseitigung, im Übersehen der Tatsache, daß es auch eine dem sittlichen Handeln zugekehrte Seite, eine ins sittliche Leben eingreifende, auch der Entartung fähige Richtung der Religion gibt. So leicht läßt sich die Religion leider nicht frei machen von den sinnlosen und unnatürlichen Werken, die in ihrem Namen geschehen sind. Auch fühlt doch der Fromme „mit der lebendigsten Überzeugung, daß ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt“ (S. 120), — haben wir ein Recht, dieses Handeln einzuengen? Und hat nicht der Redner gleich zu Beginn die Religion die innerste Triebfeder seines Daseins, seitdem er denke und lebe, genannt? Das Überschwengliche des religiösen Gefühls fließt nun gewiß in das Handeln ein, es beseelt dieses Handeln, bestimmt das Ethos mit: sollte also nicht die innige Wechseldurchdringung des Überschwenglichen und der Besonnenheit möglich sein, sollte nicht desgleichen die Losung lauten: zutiefst aus Religion, zugleich mit Religion? Der Mensch wäre dann frei in der Abhängigkeit; Freiheit und Abhängigkeit täten einander nicht Abbruch; er wäre sich selbst bestimmend und von Gott bestimmt zumal. Das Wort Kants von der sittlichen Selbständigkeit wäre richtig, aber nicht alles; es wäre nur ein Vorwort, dem der Nachsatz fehlt. Übrigens haben wir Schleiermacher früher schon an der Kantischen Moral rütteln sehen; er beruft sich jetzt lauter auf sie, als er darf. Er muß dafür eintreten, daß die Form des Sittlichen von der Glut des religiösen Empfindens nicht geschmolzen werde, er hat es sich aber selbst schon gesagt, daß der Gehalt des Sittlichen aus übergreifenden Zusammenhängen entspringe. Das Moralische bleibt etwas sui generis neben der Religion und ist doch von dieser umschlossen, von ihr zu neuer Höhe empor, sozusagen über die Sphäre bürgerlicher Nüchternheit hinausgehoben.

In Anschauungen und Gefühlen zumal schwingt das religiöse Leben. In Wahrheit sind es die zwei Seiten eines einheitlichen Grundaktes, der sich in der Verborgenheit unserer Seele vollzieht und in der genannten Doppelgestalt vor unser Bewußtsein tritt. Der Redner versucht auch den Schleier über dieser „ersten Handlung" des religiösen Gemüts zu lüften, er greift darauf als den Ursprung lebendiger Religion zurück, um vollends die Form des religiösen Prozesses zu verdeutlichen. Es ist die Enthüllung eines Geheimnisses (R. 72 ff.). Nirgends spricht er so überschwenglich und zart zumal. Der religiöse „Sinn" des Menschen hier, das Universum dort sind die beiden Pole des religiösen Lebens. Der religiöse Sinn regt sich zunächst als Sehnsucht und Trieb, das Unendliche zu ergreifen (R. 68), einzusaugen (R. 140), zu finden und sich von ihm finden zu lassen (R. 148). Nun tritt der „denkwürdige" (R. 274) Augenblick ein, wo Sinn und Universum sich begegnen. „Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt, die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst." „Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt . . . und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Inneren empor." Ein solcher Augenblick liegt schlechterdings vor aller Reflexion; er überkommt den Menschen in überraschender Weise, er ist nicht auf sein bewußtes Tun gestellt, er entspringt im Unbewußten, um in bewußten Anschauungen und Gefühlen sich auszuwirken. Dieser Grundakt ist „die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion"; darin wurzelt alle Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, die Erkennungszeichen echter Religion. In ihm wird der Fromme der Gegenwart des Universums und seiner Realität gewiß, *gerade weil sein Wollen und sein Handeln dabei nichts bedeuten*. Offenkundig haben wir ein *mystisches* Erlebnis vor uns, ein mystisches Erhobenwerden der Seele, ein mystisches Berührtwerden vom Universum, wobei Seele und Universum nicht mehr außereinander sind, wobei die Seele von

den Kräften des Universums durchströmt wird und sich selbst zum Universum weitet. Die erotisch-mystischen Bilder, die den Vorgang andeutend beschreiben sollen, sind uns aus der Brüdergemeine, etwa von Albertini her, nicht unbekannt. Jetzt wird Herrnhutische Religion ins Humane übertragen. Schleiermacher ist also der Meinung, daß das Mystische den Nerv echter Religion ausmache, daß in ihm das Religiöse der Religion stecke. Gemeint ist aber lediglich die alle Religion durchziehende mystische Form des Erlebens, nicht etwa jene historisch bedingte Mystik neuplatonischer Art, die von einer müden Verflüchtigung der Welt ausgeht. Es ist ein mystischer Zug, der nicht jenseits des Endlichen das Unendliche sucht, der es gerade im Endlichen ergreift. Es ist der mystische Sinn für höhere Werte und Wirklichkeiten, dem umsomehr jene Werte und Wirklichkeiten sich enthüllen, je mehr er selber „gebildet" ist, je mehr der Mensch an seiner eigenen Bildung arbeitet, um Werterfüllung ringt. Natürlich sind demnach die religiösen Anschauungen mit ihrem „zweiten Gesicht" mystische Anschauungen und die religiösen Gefühle, als aufs Unendliche bezogen, mystische Gefühle. Und heben sie sich in ihrer mystischen Bestimmtheit vom sittlichen Handeln deutlich ab (R. 111 f.), so liegt ihnen zugleich doch wieder ein tieferer Zusammenhang von Ethos (Selbstbildung) und Religion zugrunde.

Diese „erste" religiöse Handlung, dieser „Moment" darf nun nicht lediglich als der ein für allemal zurückliegende zeitliche Anfang gefaßt werden, der nur in seinen Wirkungen weiterschwingt. Im Lauf dieser Weiterwirkung müßte die Unmittelbarkeit der Religion abnehmen, wo sie doch eher sich steigern sollte. In Wahrheit ist das Prioriſche, auf das Schleiermacher zurückweist, nicht ein einzelnes empirisches Faktum, es liegt immer schon hinter der empirischen Grenze und kann nur beim Grenzübergang gerade noch aufgezeigt werden. Nennen wir es auch nicht religiöses Apriori im Kantischen Sinn, so doch ein Aprioriſches, den inneren Quellgrund unseres religiösen Lebens. Sofort ist auch die Rede von „solchen Augenblicken", aus denen immer neu die Religion sich gebiert und immer inniger hervorbricht (R. 75). So

erst ist sie nicht „Gedächtnis und Nachahmung", nicht „von außen an- und eingebildet"; so erst ist sie lebendig gewachsen, ja, Schleiermacher kann sagen: selbst-erzeugt. So erst ist die Religion schöpferisch, d. h. sie gründet in Erlebnissen, die in gleicher Weise schöpferisch und Wunder sind, die eine gesteigerte geistige Aufnahmefähigkeit voraussetzen. „In wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen . . ., der hat keine Religion" (R. 120). „Sie ist kein Sklavendienst und keine Gefangenschaft; auch hier sollt ihr euch selbst angehören, ja, dies ist sogar die einzige Bedingung, unter welcher ihr ihrer teilhaftig werden könnt" (R. 121). Wohl bedürfe fast jeder Mensch eines Mittlers, eines Anführers, der seinen religiösen Sinn aus dem ersten Schlummer wecke, „aber dies soll nur ein vorübergehender Zustand sein; mit eigenen Augen soll dann jeder sehen". „Ihr habt recht, die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem anderen ableiten oder an einer toten Schrift hängen": der allein hat Religion, „welcher keiner [Heiligen Schrift] bedarf und wohl selbst eine machen könnte" (R. 122). Ist gerade dieses Wort eine romantische Übertreibung (an der Fr. Schlegel sicher sein Ergötzen fand), ist auch, wie überhaupt, so vollends auf dem Feld der Religion, die geistige Schöpferkraft viel sparsamer verteilt, als die Romantiker sich einbildeten: so müssen wir doch anerkennen, daß das religiöse Leben, sofern echt, seine schöpferische Seite hat, und daß dieses Schöpferische preisgeben, den Garten der Religion in ein Ödland verwandeln heißt.

Wenn übrigens das religiöse Erlebnis gleichzeitig als Werk des Universums und als schöpferisch beschrieben werden kann, wenn gewissermaßen beides rein ineinander aufgeht, so dürfen wir sagen: *hier ist die Religion als menschlich-göttliches Phänomen gefaßt*; in der lauteren Religion wird das Menschliche göttlich und das Göttliche menschlich!

Und diese Religion ist eine irrationale Größe. Ja, sie ist die irrationale Größe im geistigen Leben, gewissermaßen sein innerer Ring, um den die bewußt tätiges und damit rational bestimmtes Handeln darstellenden übrigen geistigen Lebensgebiete sich ordnen. Schleiermacher hat sich bemüht, alles Rationale,

alles Mittelbare, alles Systematische als etwas Fremdes, Gefährliches, Verdunkelndes auszuscheiden; er ist dabei in der Tat auf den Lebensnerv der Religion gestoßen. Deshalb hat er die Trennungslinie zum Moralischen, zum Handeln so streng gezogen. Gewiß schließt der Charakter der Besonnenheit Rationalität in sich, so ist allein Autonomie möglich. Wir haben es nur bedenklich gefunden, dem sittlichen Tun ein rein rationales Gepräge zu geben; es hat jedenfalls auch eine irrationale Seite, wodurch der tiefere Zusammenhang zur Religion gewonnen wird. Weil nun die Religion mit dieser erstaunlichen Entschiedenheit in ihrem überrationalen Wesen ergriffen ist, gelingt es außerdem, hierfür einige Begriffe „zurückzufordern", die den Zeitgenossen fremd und verdächtig geworden sind, die in Wahrheit das religiöse Leben verdeutlichen. Es sind Begriffe wie Wunder, Offenbarung, Eingebung, Gnadenwirkung usf. (R. 116 ff.). Wir brauchen nicht mehr viel davon zu reden. Wirklich wird der rein religiöse Sinn dieser Bezeichnungen herausgehoben. Ohne der Philosophie oder Psychologie zu nahe zu treten, nennt die Religion dasjenige ein Wunder, das ihr ein Hinweis aufs Ewige geworden ist. „Mir ist alles Wunder, . . . je religiöser ihr wäret, desto mehr Wunder würdet ihr überall sehen." Als Offenbarung wieder gilt jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums (auf „neu" liegt ein besonderer Ton), als Eingebung jedes Aussprechen eigenen religiösen Gefühls, — wie sicher ist der Intellektualismus dahinten gelassen! Hier ist alles wieder flüssig geworden und in die Glut der religiösen Erfahrung zurückgenommen; es ist wohl sozusagen zu flüssig, zu sehr romantisiert, aber wir stehen an einem Neuanfang, der sein eigenes psychologisches Recht hat. —

So wesentlich an der Religion ihre subjektive Funktion ist, sie wäre nicht völlig beschrieben, wenn nicht auch gezeigt wäre, in welcher Weise sie auf den einzelnen Feldern der Wirklichkeit das Universum erblickt. Die Religion erblickt etwas, es kommt doch auch auf ihren Sinngehalt an; auf diesen Sinngehalt natürlich niemals abgelöst vom Erlebnis, sondern nur als Ausdruck des Erlebnisses. Die Aussprache hierüber ist gewissermaßen die Keimzelle der späteren Glaubenslehre, sie ist der erste Versuch dieses

neuen Typus, der nicht für sich bestehende und so weiterzugebende und für sich Geltung fordernde Wahrheiten beschreibt, sondern nur die Wahrheit darstellt, die der „Glaube" „sieht". Hier muß an den Tag kommen, was Schleiermacher denn unter dem Universum versteht. Wir dürfen nicht das Verständnis irgend eines seiner Zeitgenossen — etwa Goethes — oder unsere eigene Meinung an die Reden als Maßstab herantragen und danach urteilen; so käme eine völlige Verzeichnung heraus.

Uns umgibt die Natur. Wie wird sie der Religion Erlebnis des Universums? Herder stellt das religiöse Naturerlebnis voran, für Goethe ist es zeit seines Lebens das Herzstück der Religion gewesen. Gewiß haben ästhetische Eindrücke bei ihnen stets mit den religiösen sich verschmolzen. Schleiermacher gehört nicht in diese Reihe; er ist mit Kant oder Schiller zusammen zu nennen. Gilt die Natur vielen als der erste und vornehmste Tempel, für ihn ist sie nur der „äußerste Vorhof". Die Schönheiten der Natur, ihrer Erscheinungen und Farben sind ihm keine eigentliche Anschauung des Universums. Hier wird also die ästhetische Naturfreude kurzerhand aus dem Bereich der Religion entfernt. Aus dem Schönen in der Natur mache er sich nicht viel, schrieb er in jener Zeit (Br. I, 227), aber das Erhabene halte er in großen Ehren. „Auf Bergen oder auf dem Meer macht die Entfernung, daß man außerhalb der Erde zu stehen glaubt, und das mag ich gern." Da fällt uns Schillers Wort an die Astronomen ein: „Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht." Wie wenig Schleiermacher ein unmittelbares Verhältnis zur Natur hat, sieht man daran, daß er beim Anblick der lieblichen Bilder „bedenkt" und bedacht haben will, daß das alles nur ein zufälliger Schein sei (R. 80). In der Tat „brauchen die Helden der Vernunft unter euch" — Fichte und seine Genossen nämlich — „nicht zu spotten darüber, daß man durch Erniedrigung unter den toten Stoff und durch leere Poesie sie zur Religion führen wolle, und die empfindsamen Seelen dürfen nicht glauben, daß es so leicht sei, hinzugelangen zu ihr". Aber wie steht's denn mit der Unendlichkeit des Raumes und der ihn erfüllenden Massen? „Nur das, was ihr hierbei empfindet, rechnet mir nicht zur Religion . .;

darin die Unendlichkeit zu suchen, ist eine kindische Denkungsart" (R. 82). Diese sinnliche Unendlichkeit läßt sich etwa mit jenen „durchgehauenen Aussichten" ins Unendliche, mit Geburt und Tod, in eine Linie stellen, von denen eine spätere Ausführung spricht: die bei ihrem Anblick erregten Ehrfurchtsgefühle sind „zwar nicht unmittelbar Religion", aber Schematismen dafür. So ist „das Unermeßliche der sinnlichen Anschauung doch auch eine Hindeutung wenigstens auf eine andere und höhere Unendlichkeit" (R. 153 f.). Nicht die Massen sprechen den religiösen Sinn an, hören wir, sondern ihre Gesetze, in denen die göttliche Einheit und ewige Unwandelbarkeit der Welt erscheint; also etwas Geistiges, etwas, was vom Menschen in sie hineingelegt ist. Schleiermacher spricht dabei auch von „ewigen Gesetzen" (R. 86); wir stellen den pantheistischen Ton fest, ohne ihn zu überschätzen. Überraschend ist nun die Wendung, daß gar nicht die Ordnung, die Regelmäßigkeit, das gleichmäßige Kommen und Gehen am tiefsten die religiöse Empfindung bewege. So hat es die Aufklärung gemeint (vgl. Mendelssohn bei Scholz S. 34), Schleiermacher selbst hat sich später dieser Ansicht wieder zugewandt. Jetzt ist er kühner. Schon bei einem Kunstwerke vermißten wir Schwung und Größe, wenn das Ganze und die einzelnen Teile alle im gleichen Stil gearbeitet seien. So weise die Welt gerade durch ihre merkwürdige Vereinigung von Ordnung und Durchbrechung der Ordnung, von Vollendung und Unvollendung, Verständlichem und Dunklem über sich hinaus und lasse „eine erhabene Einheit, einen großgedachten Zusammenhang ahnen" (R. 83 f.). Zwar sollen schon die „Alten" die Abweichungen und Revolutionen im Weltgeschehen dem Vater der Götter vorbehalten haben: dieser Hinweis verdunkle aber nicht, daß hier ein ganz unklassisches und ungriechisches Weltgefühl spricht, auch eine — trotz der Verwendung des ästhetischen Beispiels — vom klassischen Standpunkt aus nicht-ästhetische Betrachtungsweise. Hier ist ein die klassische Abrundung und Harmonie gering achtender, ins Unsinnliche und Transzendente hinübergreifender Unendlichkeitsdrang. Der Blick tastet sich, ohne in der Natur auszuruhen, durch sie hindurch zu ihren ganz fernen Hintergründen. Auch so kommt es nur zu religiösen Ahnungen, nicht

zu gesättigten Anschauungen! Gewiß ist es ein christlicher Zug, der sich hier geltend macht! Aber erst dieser Zug zu übersinnlichen Hintergründen wird dem romantischen Naturgefühl die ihm eigene geheimnisvolle Symbolik und märchenhafte Tiefe verleihen! — Weiter kommt auch das organische Naturverständnis, der Eindruck der stetigen Lebenserneuerung aus dem leblosen Stoff, der mütterlichen Vorsorge, der Religion entgegen, — es ist nur ein Entgegenkommen, wir sind hier wirklich im Vorhof, wie nochmals betont wird. Das alles ist eben nur Schematismus, nicht die Religion selbst (vgl. R. 168). Ebenso der neuere Chemismus, der wohl das Staunen erweckt; man spürt an den Worten, wie Schleiermacher sich bemüht, ihm eine religiöse Beziehung abzugewinnen und Novalis und Schelling sozusagen eine Aufmerksamkeit zu erweisen: im Grund wird ihm dies neue Gebiet wieder nur zum Gleichnis von Erlebnissen, die nicht dort zu Hause sind (R. 87): „Was ist Liebe und Widerstreben? Was ist Individualität und Einheit? ... Stammen sie nicht ursprünglich aus dem Innern des Gemüts her und sind erst von da auf jenes gedeutet?“

Noch während der Niederschrift der Reden hat Schleiermacher gegenüber Hülsens naturreligiösen Anwandlungen seine Herzreligion bekannt (Br. I, 202). Von Schlegel schreibt er hernach: „Friedrich meint in seiner Notiz, wo ich mich in der Religion der Natur nähere, da offenbare sich meine Irreligion als Mangel. Er hat besondere Begriffe von Natur, die ich noch nicht verstehe, — aber meine Behandlung derselben verstehe ich wohl. Was Sie mir so oft als Polemik ausgelegt haben, daß ich gleich geradezu auf die Unendlichkeit der Chemie gehe, damit ist es mir bittrer Ernst“ (Br. I, 229). Für ihn ist die Natur nicht einfach dem Universum, auch nicht einer Seite des Universums gleich. Denn er betrachtet die Natur nicht als Gebildeter, der sich der sinnlichen Fülle des Wirklichen hingibt, sondern mit dem Auge der Religion, und zwar einer dezidierten, nicht abgeschwächten, also auf eine wahre, unsinnliche Unendlichkeit gerichteten Religion. Ihm das vorwerfen, heißt Bildung und Religion verwechseln, heißt Goethe und die Antike gegen den von tieferen Erschütterungen bewegten modernen religiösen Geist ausspielen, als ließe sich das Rad der Geschichte

einfach zurückdrehen. Die romantische Religion ist stärker und wahrer als die klassische, weil sie christlicher ist. Unter dem Eindruck der Reden hat Fr. Schlegel das gar nicht so verkehrte Wort gesprochen: es sei klar, daß Goethe keine Religion habe und Fichte ziemlich viel (Br. III, 109). Steckt darin nicht ein Korn Wahrheit?

Gerade die sublimierte religiöse Stellung zur Natur hat den Widerspruch der Bildung jener Tage hervorgerufen. Bekannt ist Schellings dichterische Erwiderung im „Heinz Widerporst", der bald darauf im Freundeskreis umging, dessen Veröffentlichung im Athenäum sonderbarerweise gerade durch Goethe verhindert wurde.

Weiß nicht, wie sie's können treiben,
Von Religion reden und schreiben . . .
Sondern behaupte zu dieser Frist,
Daß nur das wirklich und wahrhaft ist,
Was man kann mit den Händen betasten . . .

Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.
Deswegen mir nichts ist so sehr verhaßt,
Als so ein fremder, fürnehmer Gast,
Der auf der Welt herumstolziert
Und schlechte Red' im Munde führt
Von der Natur und ihrem Wesen;
Dünkt sich besonders auserlesen
Ist eine eigne Menschenrasse
Von eigenem Sinn und geistlicher Rasse,
Halten all andre für verloren,
Haben ewigen Haß geschworen
Der Materie und ihren Werken,
Tun sich dagegen mit Bildern stärken,
Reden von Religion als einer Frauen,
Die man nur dürft durch Schleier schauen.

Jenen aber und ihresgleichen
Will ich kundtun und nicht verschweigen,
Daß ich ihre Fromm- und Heiligkeit,
Ihre Übersinn- und Überirdigkeit
Will ärgern mit tüchtig Werk und Leben,
Solange mir noch ist gegeben
Die Anbetung der Materie und des Lichts . . .

Wie kommt man übrigens, wo die Tatsachen so deutlich reden, bis zum heutigen Tage dazu, Schleiermacher hier in den Reden auf den Spuren einer spinozistischen, d. h. den Ausgleich von Geist und Natur als gleichstehender Potenzen suchenden Identitätsphilosophie zu erblicken? Die Natur ist für ihn damals kein gerader Zugang zum Universum; er sucht sie noch durchaus als „Widerschein" des Geistes zu verstehen (R. 171). Das Verhältnis der innergeistigen Funktionen beschäftigt ihn; dabei der Religion die ihr gebührende Stellung zu erobern, ist die Absicht seines Unternehmens. —

Die schöne Seele hat Gott in der Natur nur gefunden, weil sie ihn mit höherer Gewißheit im Herzen trug. Das Gleiche gilt für unseren Ex-Herrnhuter. „Im inneren Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das Innere wird das Äußere verständlich." Auch der Durchgang durch Fichte hat ihn darin bestärkt. Doch sofort tritt sein Eigenstes heraus. Nicht das leere und passive, nicht das sich alleinstellende Gemüt ist der Altar, auf dem die heilige Flamme sich entzündet, sondern nur das eine „Welt" aktiv umfassende Gemüt. Welt bekommt hier den idealen Sinn einer Gemeinschaft der Geister, wie es später die Monologen bestätigen. Das in solcher Welt drinstehende und darum zugleich in sich eine Welt bedeutende Gemüt erst ist fähig, Göttliches zu gewahren. Liebe ist, wie sie zur Gemeinschaft führt, die Kraft der Religion; Liebe zum andern gerade als einer Widerspiegelung des Kosmos, also zugleich sittliche und religiöse Liebe. Gewiß wurzelt in dieser sittlich-religiösen Liebe Schleiermachers tiefes Verständnis der Religion als der Anschauung des Unendlichen im Endlichen, als des Erlebnisses der Gegenwart des Ewigen im Zeitlichen, und zugleich seine Geringschätzung einer isolierten, negativen, weltverachtenden Mystik. Die innere Verbundenheit von Moral und Religion, wie sie ihm selbständig vorschwebt, ist freilich nur kurz angedeutet. In den Monologen bietet er die notwendige Ergänzung, dort wird vollends die Grundlage der Reden kund.

Zur Menschheit also führt der Redner seine Hörer (R. 89 ff.). Er weiß, daß sie dort in ihrer eigentlichsten und liebsten Heimat

sind, daß sie ihnen eigentlich das Universum ist. Er knüpft also an den Humanitätsglauben der Zeit an; er will sich auf den gleichen Standpunkt stellen und nur zeigen, wie auch von ihm die Religion Besitz ergreift. Man beachte das. Gerade die sich dem lebendigen Sein der Menschheit zuwendende Aussprache kann eine gewisse Anpassung und Künstlichkeit nicht verleugnen. Die Religion soll als die Quelle des Individualitätserlebnisses aufgezeigt werden. Die Bildung ist bei allem guten Eifer mit der Menschheit zerfallen. Das kommt von einem einseitigen Moralismus, der an jeden einzelnen sofort mit einem Ideal herantritt, statt ihn religiös zuerst als eine Offenbarung der unendlichen Menschheit hinzunehmen. Die richtige Ansicht denkt sich den Genius der Menschheit als den vollendetsten Künstler, der nichts schafft, was nicht ein eigentümliches Dasein hätte, der mit immer neuen Zügen, bald großartigen, bald gewöhnlichen, begabt. „Einzeln müßt ihr nichts betrachten, aber erfreut euch eines jeden an der Stelle, wo es steht" (R. 92). Wir haben gewissermaßen ein großes historisches Bild vor uns, welches einen Moment des Universums darstellt. „Wollt ihr dasjenige verachten, was die Hauptgruppen hebt und dem Ganzen Leben und Fülle gibt? ... Was wäre wohl die einförmige Wiederholung eines höchsten Ideals ... gegen diese unendliche Verschiedenheit menschlicher Erscheinungen?" Spricht hier die Religion? Vielmehr die ästhetische Freude am Individuellen, von der sich Schiller schon Rechenschaft gegeben, die ihn schwerlich zur Religion bewegt hat! Hier ist Anempfindung an die nächsten romantischen Genossen, die dadurch gewiß auch noch nicht religiös geworden sind. Alsbald kommt freilich auch das echt Schleiermachersche Gefühl heraus, ein religiöses Empfinden; dort bei dem Wort von jenem dem Silberblick unedlerer Metalle vergleichbaren Moment im Leben eines jeden, auch des scheinbar ganz Übersehenen, „wo er, sei es durch die innige Annäherung eines höheren Wesens, oder durch irgend einen elektrischen Schlag, gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann. Für diesen Augenblick war er geschaffen, in diesem erreichte er seine Bestimmung, und nach ihm sinkt die erschöpfte Lebenskraft wieder zurück" (R. 94).

In einem Brief an H. Herz aus der gleichen Zeit heißt es (Br. I, 199 f.): „Übrigens, liebe Freundin, lassen Sie sich das in gleichgültigen Menschen zerstreute Analogon von Liebe gegen Sie immer wohlgefallen; denn in unsere, die ganz anderer Art ist, läßt es sich doch nicht verschmelzen. Ich mag das in der Welt nicht missen; es ist ein Aufbrausen, welches beweist, daß die Austerschalen trotz ihrer Härte und Glätte doch auch Kalkerde sind, Kitt, womit das Größte und Schönste zusammengefügt werden kann, und durch dieses Aufbrausen werden jene wirklich zubereitet, es zu werden. Auch gibt es ein eigenes Gefühl von Gegenliebe für diese Menschen, was ich doch auch nicht entbehren möchte. Sie sehen, ich sehe alles mit Religion an." Und wirklich ist das nichts bloß Ästhetisches mehr, auch der Bildung sind diese Empfindungen fern. Von sich selbst sagt der Redner (R. 15), Religion habe ihn gelehrt, sich mit seinen Tugenden und Fehlern in seinem ungeteilten Dasein heilig zu halten. Später (R. 246 f.) nennt er's die eigentliche religiöse Ansicht aller Dinge, auch in dem, was uns gemein und niedrig zu sein scheine, jede Spur des Göttlichen, Wahren und Ewigen aufzusuchen und auch die entfernteste noch anzubeten. In jedem Anblick einen göttlichen Funken noch erblicken, in jedem Menschen, unbeschadet der moralischen Beurteilung, einen Gottesgedanken, in jedem strebenden, individuellen Leben ein Gotteswerk wahrnehmen: ist das nicht tatsächlich tieffromm? Wird dabei nicht zugleich die übergreifende Weise religiöser Ansicht deutlich? Für Fr. Schlegel gehörte es wenigstens mit zum Religiösesten des Werkes (Br. III, 103). Die Betrachtung fällt freilich nachher wieder ins Ästhetische (R. 94 ff.), und wir begreifen es fast. Es rächt sich, daß der Zusammenhang mit dem neu verstandenen sittlichen Leben nicht mit kräftigen Strichen gezeichnet ist. Wenn überhaupt das Universum Tat, Handlung ist: wie soll die in ihrem (ruhenden) Sein angeschaute Menschheit es ernsthaft enthüllen?

Schleiermacher spürt es auch. Er lenkt den Blick weiter zur Geschichte mit ihren Fortschritten zum Höheren und Vollkommenen. Und hier kommen wir zu einer der „größten Handlungen des Universums", hier liegen auch die „höchsten und erhabensten An-

schauungen der Religion". Aus der Folge der Ereignisse den Geist erlauschen, in dem das Ganze geleitet wird, ist ihr höchstes Geschäft; es ist ein Anschauen und ein Weissagen zugleich, das Ergreifen eines Sinnes, der, machtvoll in der Verwirklichung begriffen, zugleich in die Zukunft weist. Bedeutsam ist Schleiermachers Religion mit der Geschichte eng verknüpft. Hier ist das Feld für den sittlich-religiösen Blick, enthüllt sich wirklich Großes, begegnet der religiöse Sinn dem Heiligsten und wird überwältigender Erlebnisse teilhaftig. Der Fromme wird nicht von der Geschichte abgelöst und einer weltfremden, leeren, subjektiven Mystik überlassen, nein: in der Geschichte tritt ihm Wesentliches, Göttliches entgegen, das nur der dem Wesentlichen sich tätig Öffnende gewahrt, und zugleich wird er doch stets über die Geschichte, über das Geschehene hinausgeführt. Natürlich ist das eine christliche Sehweise, erst möglich geworden, seitdem das Christentum über der Natur in der Geschichte die höhere Offenbarung gezeigt hat.

Eine solche religiöse Geschichtsbetrachtung tritt in Nachbarschaft zur Geschichtsphilosophie. Man kann sagen: sie ist die Grundlage dafür; sie umspannt und durchdringt innerlich das Ganze, zersplittert sich nicht vor dem Vielen, gewinnt den großen, einheitlichen Zug. Wie denn in aller großen Geschichtsphilosophie der religiöse Blick mehr oder minder offen den bewegenden Nerv bildet.

Schon in der ersten Rede ist Schleiermachers religiöse Geschichtsanschauung zu Wort gekommen (R. 6 ff.). Er spricht dort davon, wie in der Menschenwelt die zwei Grundkräfte des Geistes in immer neuen Vereinigungen und Abwandlungen sich darstellen,[1]) wie wundervoll aber den ganz einseitigen, zerstörenden Naturen, die den äußersten Polen sich nähern, von der ewigen Weisheit schaffende Gestalten mit fruchtbareren Verbindungen der Gaben entgegengestellt werden. Helden, Gesetzgeber, Erfinder, Bezwinger der Natur, Dichter, Seher, alle erscheinen ihm als Gesandte Gottes,

[1]) Schleiermacher knüpft vielleicht an an Gedanken Fr. Schlegels, vgl. bei Minor II, S. 277. Sonst hat Schelling hier vorgearbeitet; er wieder im Anschluß an Andeutungen Kants.

denen der Auftrag geworden ist, das gemeine Leben in ein höheres zu verwandeln und die Söhne der Erde auszusöhnen mit dem Himmel (R. 12). Von dem Volk der Franken wieder klagt er bald hernach (R. 17), daß sie mit frivoler Gleichgültigkeit und witzigem Leichtsinn der erhabensten Tat des Universums zusehen, daß sie im Taumel der Verblendung das furchtbare Walten der Nemesis nicht verstehen und angesichts der tausendfach sich erneuernden Strafgerichte sich nicht dem ewigen Schicksal unterwerfen. So sinnt er jetzt der Wanderung der Geister und dem Kommen und Gehen der Völker und Generationen nach (R. 100 ff.). Leibnizens Spiralentheorie scheint vor Augen zu schweben („bald kehrt nach einem langen Zwischenraum, in welchem die Natur nichts Ähnliches hervorbringen konnte, irgend ein ausgezeichnetes Individuum völlig dasselbe wieder zurück" . . .). Das ästhetische Moment fehlt nicht ganz, ohne jedoch eine erhebliche Rolle zu spielen (gemein und unbedeutend andere, nur bestimmt, eine einzelne Form des Lebens . . . eigentümlich zu nuancieren . . .). Aber der Blick will durch das Auf und Ab des Menschen- und Völkergetriebes hindurchdringen und die letzte bewegende Macht in allem erfassen. Es ist auch jetzt noch ein „schwindelndes" Aufsteigen zu einer Höhe, auf der das einzelne verschwimmt und die Gestalt eines ewigen Schicksals hervortritt mit einem wunderbaren Gemisch von Eigensinn und tiefer Weisheit, von roher, herzloser Gewalt und inniger Liebe. Doch aus dem ruhigen und gleichförmigen Gang des Ganzen wird deutlich, wie der hohe Weltgeist über alles lächelnd hinwegschreitet, was sich ihm lärmend widersetzt, wie die hehre Nemesis, seinen Schritten folgend, unermüdet die Erde durchzieht, den Übermut strafend, unbeugsame Standhaftigkeit mit eiserner Hand brechend — dies alles natürlich nicht bloß auf dem engern moralischen Gebiet, sondern in der ganzen Breite des Weltgeschehens (vgl. R. 106 f.). Als letzter Sinn erscheint endlich die Überwindung des Todes, die Umgestaltung des Rohen, Unförmlichen in eigenes zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben. Schicksal und Nemesis sind nur das Vorletzte; das Letzte und Höchste ist das große Erlösungswerk einer ewigen Liebe.

Die Anschauung von der Vernichtung des Todes, die auf Fr. Schlegel starken Eindruck machte (Br. III, 103), ist bekanntlich schon in Herder lebendig gewesen. Das Leben, das als Ziel alles Handelns des Universums erscheint, ist gebildetes Leben; die Liebe des Universums ist die allumfassende kosmische Liebe zu dem in unabsehbarer Fülle aufsteigenden individuell-geistigen Leben. Herrnhutische Religion ist ins Humane übertragen. Bildungsreligion haben wir vor uns. Immerhin weist ein Zug darüber hinaus. Es kommt hier — obgleich gedämpft — eine Spannung zwischen der Menschheit und dem Universum zum Wort, die, verglichen mit dem klassischen Lebensempfinden, neu ist. Das Universum ist der oft widerstrebenden Menschheit gegenüber ein eigener, mächtiger Sinnwille, der sicher sein Ziel verfolgt, der sein bestimmtes Nein zu sprechen weiß; für die Menschheit ist es bei aller uns umgebenden Nähe etwas Fernes und Fremdes, vor dem sich still zu beugen die eigentlich religiöse Tat ist.

Darum verstehen wir, daß Schleiermacher alsbald die Gleichsetzung von Universum und Menschheit ablehnt (R. 104 f.). Es ist wieder der christliche, der stark religiöse, zum Überweltlichen „strebende" Unendlichkeitsdrang, der ihn bewegt (wie denn die Spannung bei der Schilderung der christlichen Grundanschauung verschärft beschrieben werden wird). Vielmehr ist das Universum unendlich viel höher als die Menschheit, ist der Mensch nicht einfach das Urbild Gottes, wie das die herrschende Meinung ist (vgl. R. 125). Die Menschheit selbst kann nur als eine einzelne Darstellungsform des Universums betrachtet werden, denen andere solche Formen entgegenzusetzen sind. Eine konkrete Anschauung des Universums wird uns gewiß nur vor der menschlichen Geschichte zuteil (vgl. R. 307). Aber die wahre Religion schwingt zugleich in der Ahnung höherer Geheimnisse, als sie unmittelbar begreifen kann. Notgedrungen wird die Rede dunkel, doch ist es nicht groß und auch folgenreich für die romantische Religion und für das Christentum überhaupt, daß Schleiermacher wieder der Religion den sie umflimmernden Ahnungsreichtum zurückgegeben hat, so „töricht" er vor seinen Zeitgenossen damit erscheinen konnte?

Von neuem erkennen wir als das Eigenste in Schleiermachers Religion die Verbindung jener gegenläufigen Bewegung, die sich als Anschauung des Unendlichen in der uns umfangenden endlichen Wirklichkeit hier, als Abstoßung des Endlichen und Sichdarüberhinausstrecken dem allzugroßen Unendlichen entgegen dort darstellt. Diese Verbindung ist sein Originalstes. Wie innig ist die Ruhe des Hingegebenseins an das gegenwärtige Göttliche und die Unruhe der Sehnsucht nach dem alle Zeit überwindenden Göttlichen vereinigt! Etwas von dem unirdischen Blick des Christentums leuchtet hier mitten im deutschen Geistesleben. Ja, ist nicht jene Vereinigung selbst dem Christentum abgelauscht? „Dieses einem sinnigen Menschen," lesen wir in der dritten Rede (R. 165), „sich überall aufdringende Anerkennen des Fremden und Vernichten des Eigenen, dieses zu gleicher Zeit geforderte Lieben und Verachten alles Endlichen und Beschränkten ist nicht möglich ohne dunkle Ahnung des Universums und muß notwendig eine lautere und bestimmtere Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem Einen in allem herbeiführen." Im Tagebuch bereits (D. 95) finden sich die schönen Worte: „Liebenswürdig ist, wer liebt, d. h. wer überall im Endlichen das Unendliche findet. Groß, wer das Endliche um des Unendlichen willen wegwirft. Vollendet, wer beides vereinigt." Sie sind gewissermaßen das Motto zu den Reden.

Und wie genau entspricht dieser Religion die in Gefühlen sich äußernde Religiosität! Auf der einen Seite Ehrfurcht und Demut (R. 108 f.): Ehrfurcht vor den majestätischen Offenbarungen des Ewigen, Demut angesichts unseres Verschwindens vor ihm ins unendlich Kleine; Ehrfurcht und Demut in der Form der stillen Ergebenheit, wovon sonst die Reden voll sind, an Spinoza erinnernd, ohne von ihm erst angeeignet zu sein, urschleiermachersches Gut, schon in der Gelassenheit der einsamen Drossener Jahre sich ankündigend (vgl. Br. IV, 42 oder D. 19, „leidenschaftslose Sanftmut"). Der gerade Gegensatz dazu, das ganz eigentlich Irreligiöse, ist der „Übermut", gegen den auch die

göttliche Vergeltung sich aufmacht (R. 52, 103, 106). — Auf der anderen Seite Liebe und Dankbarkeit, beide religiös verstanden; Liebe, um das wenigstens hervorzuheben, einst in der Brüdergemeine schon, dort spezifisch christlich-religiös (Br. I, 29), jetzt human-religiös gedeutet als Liebe zu der im Universum gründenden Individualität der „Brüder", die, wie wir alle, eine eigene Darstellung der Menschheit sind. Die Liebe hier aus dem religiösen Erlebnis quellend, früher (R. 89) dazu führend, so eng mithin Moral und Religion miteinander verflochten! Endlich, auch vom klassischen religiösen Gefühl sich abkehrend, Mitleid und zerknirschende Reue: Mitleid mit denen, die dem Schicksal zum Opfer fallen, weil sie ihr Ich gegen das Universum absondern und ihr Dasein nach eigener Willkür zu leiten suchen; Reue über uns im Blick auf das, „was unvermeidlich früher oder später besiegt und zerstört werden muß, wenn es sich nicht umgestalten und verwandeln läßt" (R. 110). Alle diese Gefühle von Schleiermacher einer einseitig aufgefaßten Moral entgegengesetzt und doch ihr nahegerückt: die Religion nicht die Dienerin der Sittlichkeit, aber „unentbehrliche Freundin und ihre vollgültige Fürsprecherin und Vermittlerin bei der Menschheit" (R. 112).

5. Gott und Unsterblichkeit.

Diese ganze Aussprache hat es nicht immer vermeiden können, in Personifikationen zu reden. Um jeder Verfestigung vorzubeugen, sind freilich Namen in bunter Fülle ausgestreut, der erste daraus auch wieder zurückgenommen: Genius der Menschheit (R. 91, 110, vgl. 125), der hohe Weltgeist, die hehre Nemesis, die lebendigen Götter, die ewige Liebe, die Vergeltung, das Schicksal, die Gottheit, sie alle als Bezeichnungen für das Universum. Gepreßt werden darf keiner dieser Namen. Gerade durch die Mannigfaltigkeit ist Sorge getragen, daß lediglich das jeweilig zum Ausdruck kommende Sinnerlebnis als die Hauptsache angesehen werde. Schleiermachers Haltung ist ja nur auf dem Hintergrund der Zeit zu begreifen. Für die Aufklärung geht der Gottesgedanke voran, und in der frommen Reflexion entwickelt sich daraus das ent-

sprechende Gefühl. Die Reden aber führen wieder zum wahren Verhältnis zurück, wonach in ursprünglicher Erfahrung ein Heiliges, ein Unendliches gespürt wird. Es ist doch etwas Großes, daß die von dieser Erfahrung in einer langen Geschichte abgelöste und verselbständigte Gottesidee jetzt wieder in sie verflüssigt wird (R. 126). Folgerichtig ist zudem für das 18. Jahrhundert Gott eine ferne, jenseitige Größe, durch viele Mittelglieder vor uns verborgen. Die Welt selbst ist entgöttlicht, nur als Ganzes von Gott geleitet. Deshalb auch das Entschwinden der Unmittelbarkeit aus der Religion! Schleiermacher ist gewiß nicht der erste gewesen, der sich dagegen aufgelehnt hat, nur haben die anderen meist der so blutlos gewordenen Religion den Rücken gekehrt; seine Religion aber durchbricht die Schranken, nimmt das Göttliche mitten im Endlichen wahr und findet den geraden Zugang zu ihm nach allen Seiten geöffnet: die Welt wird ihm des göttlichen Lebens voll, sie ist (nach Haeberles schönem Wort), obzwar in verschiedener Beziehung, durch und durch „dämonisch". Schiller braucht nicht mehr über die von den Göttern verlassene Welt zu klagen! Es hat also einigen Sinn, wenn die eigentliche Gottesvorstellung zurückgedrängt ist; sie hätte das gemeinte Erlebnis gar nicht rein, nicht ohne Trübung vermitteln können. Universum heißt es jetzt vor allem, und das soll bedeuten: das Ewige, des ich inne werde, ist etwas Alldurchdringendes, jetzt und hier Gegenwärtiges. Allenthalben kommt es mir nahe, erfüllt es das Endliche mit Unendlichkeit, gibt ihm Wert und Grundhaftigkeit. Gewiß darf dieses Universum, dieses Unendliche nicht mit dem Endlosen, dem Umfang des bloß Gegebenen, gleichgesetzt werden. Das ist uns schon bekannt. Das Universum bleibt zugleich das „Wunderbare und Übernatürliche" (R. 145). Mit Recht ist es der Sehnsucht junger Gemüter zunächst „etwas anderes" als das Endliche und Bestimmte, etwas diesem Entgegengesetztes; mit Recht werden sie in geheimer, unverstandener Ahnung über den Reichtum dieser Welt hinausgetrieben: aber das Entgegengesetzte ist kein Außerhalb! „Freilich ist es eine Täuschung, das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Entgegengesetzte außerhalb dessen zu suchen, dem es entgegengesetzt wird; aber ist sie nicht höchst-

natürlich bei denen, welche das Endliche selbst noch nicht kennen, und ist es nicht die Täuschung ganzer Völker und ganzer Schulen der Weisheit?" Das Unendliche ist im Endlichen, von dem es sich allerdings unterscheidet, „allgegenwärtig" (R. 146). Es ist, möchte man fast sagen, ein dialektisches Verhältnis: nicht jenseitig und doch jenseitig! Inseitig und jenseitig zumal! Wieder zugleich inseitig! Das Universum also ist der Ewigkeitsgehalt, Tiefengehalt des Endlichen, als solcher einer anderen Dimension als Raum und Zeit angehörig; es gibt eine „wesentliche Unendlichkeit" und eine „unbeschränkte Freiheit" (R. 305). Mithin ist das Ewige nicht neben der Welt zu suchen — das wäre der Irrweg einer bodenlosen Mystik —, sondern in der Welt, durch sie hindurch, so daß sich ihr „inneres Wesen", ihr „großer Sinn" (R. 160) dem kraftvollen, in der Fülle sittlicher Gemeinschaft stehenden und an sich selbst arbeitenden Geist, oder anders gesagt: der tätig-sinnenden Liebe erschließt. Ist dieses Wesen zutiefst doch schöpferischer Geistwille, ist es doch Liebe! Die Welt und das Universum sind dabei nichts Ruhendes, das Universum ist Aktualität und stets nur in actu zu ergreifen. Das ist bei allem Abstand das Gemeinsame mit Fichte, ein durch und durch neuzeitliches Empfinden. Hier wurzelt der Widerspruch gegen den „seienden Gott" (R. 130), an dem nur die Mythologie oder die Metaphysik, nicht die Religion Freude hat. Und ist nicht diese Abkehr von der antik-scholastischen Denkweise ein Verdienst, wächst sie nicht als Forderung aus dem Kritizismus heraus? Doch auch der „gebietende Gott" soll der Religion fremd sein! Es gehört zum Folgenschwersten für Schleiermachers Theologie und uns, daß der Gewissensglaube Kants nicht in die Religion mit aufgenommen, daß sie einseitig auf das weichere Gemüt und seine Erlebnisse gestellt ist. Das mag wohl notwendig gewesen sein, nur so wohl mochte das Selbstrecht und die schöpferische Kraft des Gemüts zu Ehren, nur so die Religion als völliges Gegenwartserlebnis und Glück zu Bewußtsein gebracht werden — das Gewissen zeigt eine uns streng gegenüberstehende, das Gemüt die uns durchpulsende, rings umwogende, die nahe göttliche Macht. Das Gewissen erlebt das Unbedingte, richtiger: den Unbedingten, das Gemüt erlebt

das Unendliche, das Ewige, das Göttliche, und zwar in immer neuen Abwandlungen, was gerade die unpersönliche Fassung anrät. Verstehen wir, daß Schleiermacher im persönlichen Gottesglauben eine „religiöse Anschauungsart" (R. 124) neben anderen sah, muß man nicht zugeben, daß die verbreitete persönliche Gottesvorstellung eine starke und enge Vermenschlichung darstellte, weshalb die edelsten Denker jener Zeit sie hinter sich ließen?

Hier schon in den Reden zeichnet Schleiermacher die Entwicklung der Religion in drei Stufen (R. 127 f.). Zuerst waltet nur eine „verwirrte Idee vom Ganzen und Unendlichen"; ein Chaos, ein blindes Geschick steht dem Menschen gegenüber, der tief im dunklen Fetischismus steckt. An zweiter Stelle treffen wir eine Vielheit ohne Einheit; ein unbestimmtes Mannigfaltiges, eine im einzelnen motivierte Notwendigkeit herrscht vor, woraus der Vielgötterglauben entspringen kann. Höher hinauf vereinigt sich das Streitende wieder, das Universum erscheint als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als Eins in allem. Diese Stufen sind als „Stufen der Bildung" gedacht, was sie gerade problematisch macht; denn führt nicht die Bildung zur abstrakteren Auffassung, und entspricht diese wirklich der lebendigen Religion auf ihrer Höhe? Eignet nicht der lebendigen Religion eine exklusive Konkretheit? Gewiß steht Spinoza weit über einem polytheistischen Römer; aber wer so nachdrücklich für die Unmittelbarkeit der Religion eingetreten ist, dürfte nicht verkennen, wie sehr bei jenem die Religion in einem strengen und fremden Denken gefiltert erscheint.

Mit den drei Stufen kreuzen sich sodann zwei Darstellungsweisen, die schon nicht mehr ganz primär sind, sondern aus der Mitwirkung der Phantasie entspringen. Vom Bewußtsein der Freiheit her schafft die Phantasie das Bild eines freien Wesens; vom Verstand her, der die Grenzen der Freiheit erwägt, bildet sie die Vorstellung einer geheimnisvoll-großen Welt. Dort also Konzentration, hier Weite! Auf der mittleren Stufe z. B. steht neben dem Polytheismus der „Naturalismus", auf der höchsten treten „Deismus" oder „Personalismus" und Pantheismus auseinander (R. 256 ff.). Deismus oder Personalismns! Daß Schleier-

macher beides nicht unterscheidet, daß er nicht zu dem in Kant verborgenen Personalismus hindurchdringt, um ihn vollends zu klären, das ist wieder das Schicksal seiner Theologie geworden. Es hängt natürlich damit zusammen, daß ihm die Bedeutung des Gewissens — neben dem Gemüt! — in der Religion fremd geblieben ist. Können wir es ihm nun, nimmt man die Dinge wie sie sind, verdenken, daß er für einen deistischen Personalismus als anthropomorphes Phantasiegebilde nicht viel übrig hat? Aber man beachte auch, daß der Pantheismus als Gegenfüßler zu jenem ihm nicht minder Phantasiegebilde, ihm nicht minder unverbindlich ist. Deismus wie Pantheismus sind ihm wirklich Phantasieformen, beide sind nicht aus „gewissen bestimmten Wahrnehmungen" geschöpft; wären sie dies, so gäbe es einander entgegengesetzte Anschauungen der Religion, „was nicht sein kann" (R. 257). Zwar redet er hoch von der Phantasie — mit dem Satz, daß die Phantasie uns die Welt erschaffe, stellt er sich neben Fichte —, auch betont er die Unausweichlichkeit der Phantasievorstellungen für den religiösen Menschen: er bekennt sich trotzdem nicht zu einer einseitigen Form, er zieht sich auf das hinter allem stehende religiöse Erlebnis zurück, er bleibt von diesem aus in der Schwebe zwischen beiden, webt zwischen ihnen hin und her, — nichts fürchtet seine bewegliche Seele mehr als Erstarrung, die Paradoxie der Zurückhaltung gegenüber dem Gottesgedanken ist zudem in der Zeit des Atheismusstreites sehr verlockend.

Daß Schleiermacher mit dem Deismus nichts zu tun hat, ist allgemein bekannt. Aber ist ihm im Ernst der Pantheismus aufzubürden? Entspricht nicht vielmehr sein Schweben zwischen beiden auch einem objektiven Sachverhalt? Die Reden sind doch voll davon, so wenig man es meistens beachtet hat, daß *Schleiermachers religiöser Sinn von einem das stofflich Gegebene nachdrücklich hinter sich lassenden Unendlichkeitsdrang erfüllt ist.* Ein deutlicher *Zug zum Unirdischen* ist immer wieder wahrzunehmen. Der Weg zum Unendlichen in uns führt erst hindurch durch „den Schreck der Selbstvernichtung" (R. 166), die Aussprache über die Unsterblichkeit wird uns davon sofort noch mehr sagen; von einem diesseits-

erfüllten monistischen Pantheismus kann gewiß keine Rede sein. Die Schleiermachersche Religion ist dafür zu wenig stofflich beschwert, ihr Flug geht zu hoch hinaus. — Panentheismus, das würde noch am ehesten entsprechen, aber nur mit neuen Erläuterungen. Name ist auch hier Schall und Rauch.

Was die Frage der Unsterblichkeit betrifft, so überwiegt wohl das Polemische, der Kampf gegen das ganz „irreligiöse", sinnliche Verlangen der meisten Menschen „nach weiteren Augen und besseren Gliedmaßen", gegen ihre ängstliche Besorgtheit um sich selbst (R. 131 ff.). Groß tritt das Nein der Religion heraus, das Nein zu unserer vom Universum gesonderten Persönlichkeit, zu unserem endlich-menschlichen Wesen. Hier wird aller Hochmut entthront. Aber es fehlt auch nicht das dahinter stehende Ja, das Ziel des wahren Einswerdens mit dem Universum. „Versucht doch aus Liebe zum Universum euer Leben aufzugeben. Strebt danach, schon hier eure Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben; strebt danach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert; und wenn ihr so mit dem Universum, soviel ihr hier davon findet, zusammengeflossen seid und eine größere und heiligere Sehnsucht in euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen" (R. 132). „Die Unsterblichkeit darf kein Wunsch sein, wenn sie nicht erst eine Aufgabe gewesen ist" ... Diese Aufgabe heißt, mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick. Dann erleben wir schon hier die Unsterblichkeit der Religion.

Das Ja fehlt nicht. Bleibt nicht doch der Eindruck von etwas Verschwebendem, das nicht zu völliger Bestimmtheit verdichtet ist? Sicher sind die Worte Schleiermachers sehr ernst zu nehmen, doch mangelt nicht seinem Gedanken des Geistes, solange er nicht mit dem Gewissen zusammengeglutet ist, die völlige, allen Gefahren Trotz bietende Härte?

6. Die Bedeutung der Religion im Geistesleben.

Neben der Enthüllung der „Idee vom Inneren der Religion" her geht vornehmlich durch die zweite Rede noch ein anderes Bemühen Schleiermachers. Er will zugleich seine Gedanken über den Zusammenhang der Religion mit dem anderen Vortrefflichen und Göttlichen in unserer Natur ausbreiten und damit zu einem „innigeren Anschaun unseres Seins und Werdens" führen (vgl. R. 236 f.). Aus dem Bestreben, die Konstitution der ganzen vollen Menschheit zu vollziehen, ist ja die Schrift entsprungen! Das ist ihr nichts Fremdes, es liegt ihr von Haus aus im Blut.

Diese zweite Absicht können wir auch den Versuch nennen, die Wahrheit und die Bedeutung der Religion zu erörtern.

Die Wahrheit der Religion läßt sich von zwei Seiten her angreifen. Einmal aus der Religion selbst, aus den ihr einwohnenden Gründen heraus, wobei man nicht aus der Religion herauszugehen braucht. Sodann vom Geistesleben her, in dessen Struktur die Religion als notwendige Funktion aufgedeckt wird. Jenes ist der theologische, dieses der philosophische Weg. Schleiermacher geht der Frage als Philosoph nach; er setzt sich die Aufgabe, die Religion als das wichtigste Bildungsferment aufzuzeigen, sie als Grundlage und Krönung aller wahren Bildung nachzuweisen. Fr. Schlegel hatte damals das Wort gesprochen: je mehr Bildung, desto weniger Religion (Minor II, S. 241). Jetzt wird dem die Losung entgegengesetzt: ohne Religion keine wahre Bildung, keine wahre Menschlichkeit! Ohne Religion ist unser Menschenwesen verstümmelt! Je mehr Religion, desto mehr echtes Menschentum! Mensch sein heißt zuhöchst: fromm sein!

Und zwar wendet Schleiermacher gerade die Gesichtspunkte an, die im romantischen Kreis als Kennzeichen einer neuen Bildung umliefen. Die Bildung sollte vor Verengung und pedantischer Philisterhaftigkeit bewahren und sie sollte, nach Fr. Schlegels Wort (Minor II, S. 286), zu „harmonischer Universalität" führen. Das alles, erwidert Schleiermacher, wird der Bildung erst von der Religion geschenkt, sie allein hält den Blick weit, frei, universal. Vermutlich hat er schon im Blick auf diese These den

vielseitigen Ausdruck „Universum" für das Göttliche gewählt, sein tiefstes Verständnis dieses Göttlichen damit freilich auch leise getrübt. Wie wichtig ihm der Gedanke ist, sieht man daran, daß er mehrmals darauf zurückkommt.

Die Religion, ruft er (R. 65 f.) nach den ersten Feststellungen, enthält mit ihrem Gefühl des Unendlichen „die Anlage zur unbeschränktesten Vielseitigkeit im Urteil und in der Betrachtung, welche in der Tat anderswoher nicht zu nehmen ist". Was sonst den Menschen beseele, ziehe einen engen Kreis um ihn, auch in Philosophie und Moral umgrenze er unvermeidlich sich selbst. „Nur der Trieb anzuschauen, wenn er aufs Unendliche gerichtet ist, setzt das Gemüt in unbeschränkte Freiheit, nur die Religion rettet es von den schimpflichsten Fesseln der Meinung und der Begierde." „Sie ist die einzige und geschworene Feindin aller Pedanterie und aller Einseitigkeit." Etwas breiter holt er aus nach der Beschreibung der wichtigsten religiösen Anschauungen und Gefühle (R. 112 f.). Die Religion gebe allein dem Menschen Universalität. Alles tüchtige Handeln und Wirken — jetzt wird auch das künstlerische Handeln genannt — beschränke unvermeidlich und mache einseitig und hart; seine ganze unendliche Kraft leide bei jeder geregelten Anwendung seines Bildungstriebes so lange Not, als er sich nicht ohne bestimmte Tätigkeit vom Unendlichen affizieren und als er sich nicht vom Universum alles übrige, was ihm fehle, zur Betrachtung im ganzen darbieten lasse. „So setzt der Mensch dem Endlichen, wozu seine Willkür ihn hintreibt, ein Unendliches, dem zusammenziehenden Streben nach etwas Bestimmtem und Vollendetem das erweiternde Schweben im Unbestimmten und Göttlichen an die Seite; so schafft er seiner überflüssigen Kraft einen unendlichen Ausweg und stellt das Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens wieder her" ... (R. 115). Gewiß fällt hier nicht die ganze Schleiermachersche Religion ins Gewicht; das Bestimmte an ihr, nämlich das Bestimmte der objektiven Bezogenheit auf das Unendliche, tritt zurück. Es kommt hier mehr auf die in der Religion webende Irrationalität an, was als notwendige Ergänzung der großen, rationaler Ausprägung bedürftigen und fähigen Kulturfunktionen

im Sinne der drei Kritiken Kants hingestellt wird. Wenige Seiten später lesen wir schon wieder die Frage, ob die Leser irgend etwas gefunden hätten, was an der Religion der höchsten menschlichen Bildung unwürdig wäre. „Müßt ihr euch nicht nach den ewigen Gesetzen der geistigen Natur um so ängstlicher nach dem Universum sehnen ..., je mehr ihr durch die bestimmteste Bildung und Individualität in ihm gesondert und isoliert seid? ... Kehrt zu demjenigen zurück ..., wovon die gewaltsame Trennung doch unfehlbar den schönsten Teil eurer Existenz zerstört" (R. 122 f., vgl. ferner R. 164 f.).

Endlich ist nochmals an die Ausführung der Reden zu erinnern, wonach die Religion der Philosophie erst die wahre Realitätsgrundlage schaffe und der Moral das Reich der Individualitäten zum Bilden erschließe (R. 52 ff.).

Ein Wort über die Notwendigkeit, die in all dem von der Religion ausgesagt werden soll. Natürlich ist keine äußere, etwa von einem äußeren Zweck bestimmte Notwendigkeit gemeint. Es kann nur eine innere, genauer eine aus dem Begriff des Geistes oder der Humanität sich ergebende Notwendigkeit sein. Dann ist die Religion sowohl „notwendig" im Wesen der Menschheit gegründet als „in sich notwendig". Der Geist wird nicht aus sich hinausgeführt; kein Postulat bildet den letzten Halt; er wird vielmehr in sich hineingewiesen, er soll seine wesenseigene Gliederung und soll den wesenhaften Zusammenhang aller seiner Glieder erkennen. Es ist sozusagen eine *immanent teleologische Notwendigkeit, die für die Religion im Ganzen der Humanität aufgedeckt wird.* Humanität! Man beachte, daß sich hier im deutschen Geistesleben eine nicht unwesentliche *Wandlung im Begriff der Humanität* ankündigt. Die Klassik hat sich am griechischen Gedanken der Humanität hochgerungen. Ihr Ideal ist die in sich geschlossene, abgerundete, klar geformte Humanität. Auch im Kunstwerk will sie das in sich Vollendete, Gebändigte, Abgeklärte darstellen. Die Religion, die nicht abgelehnt wird, erscheint wie der vergoldende Saum; selbständige Bedeutung hat sie jedenfalls nicht. — Jetzt aber bricht die Religion herein, und zwar als selbsteigene Macht, die neue Maßstäbe in

sich birgt, die den Blick ins wirklich Grenzenlose eröffnet, das Ruhende in Unruhe stürzt, die den Menschen zu den Sternen und darüber erhebt und nirgends abschließen läßt. Und jetzt verbindet sich mit ihr (und nicht etwa mit der Schlegelschen Ironie, die Spiel war, nicht bitterer Ernst) ein anderer christlich bestimmter, ein das Grenzenlose und darum auch Unvollendete bejahender Begriff, der romantische Begriff der Humanität. Wie ein wiederum das Grenzenlose symbolisch gestaltendes Kunstwerk als das Höchste erscheinen muß! Das Griechentum steht nicht völlig fern. Platos Zug zur Transzendenz hat wohl bestärkend eingewirkt, doch schon Schelling hat ihn mit dem Orient als dem Mutterland der Ideen in Verbindung gebracht. Fichte mit seinen großen Gedanken vom unendlichen Ringen des Geistes dürfen wir freilich nicht vergessen. Aber für ihn war Geist nur Tat, nur Handeln, nicht Empfangen, nicht Ergriffenwerden oder unendliches Schauen. Es war zuviel Übertreibung, zuviel Gewalttätigkeit dabei beteiligt.

Sollen wir nun die romantische Humanität gegen die klassische ausspielen? Umfaßt die Wahrheit nicht eigentlich beide zumal? Sind sie in der Faustdichtung nicht wundervoll vereinigt? Dann freilich bedeutet der Schleiermachersche Humanitätsgedanke eine bedeutsame Ergänzung, eine Erweiterung, auf die wir der Klassik zuliebe nicht verzichten dürfen!

Eins freilich kann nicht einfach ausgeglichen werden. Es ist die verschiedene Stellung und Wertung der Religion selbst in der geistigen Welt. Schleiermacher stellt sie in den Mittelpunkt; sie ist der eigentliche Durchbruch der schaffenden Lebensgründe, hat insofern übergreifende Bedeutung. In dem (Anfang 99 veröffentlichten) Bruchstück über das gesellige Betragen erscheint zwar noch die absichtslose Geselligkeit als das aus der Berufsbeschränkung heraushebende Lebensgebiet. Ein gleichzeitiger Brief an A. Dohna (Jacobi, S. 14) erblickt ebenso in der Kunst das Mittel des Gleichgewichts, der Bewahrung vor Einseitigkeit. In diesen Äußerungen haben wir also offenkundig nicht Schleiermachers letztes Wort vor uns. Gerade in den Reden erhebt er sich darüber; dort vollzieht er die umwälzende Neuordnung der

geistigen Welt (mögen auch in dem uneingestandenen Nebeneinander Unklarheit und Gefahr für die Zukunft zurückbleiben).

Die Kritik der Urteilskraft schreibt bekanntlich der Kunst die Aufgabe der Versöhnung, Überbrückung zwischen den so weit auseinandergehenden Gebieten der beiden anderen Kritiken zu. Wohl, da ist auch die Religionsphilosophie: wird darin nicht von der Religion her der Abschluß gesucht? In der Tat sind hier Spannungen und Unsicherheiten. Doch eigentlich zeitbestimmend geworden ist die andere Auskunft. Schiller ergreift sie, gibt ihr einen glänzenden Ausdruck und vollendet darin zugleich die Selbsterkenntnis der klassischen Denkweise und Haltung.

Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung" vom Jahre 1794 und Schleiermachers Reden von 1799 vertreten so nah beisammen zwei charakteristisch verschiedene Lebensansichten, zwei einander ablösende Epochen. Ein kurzes Eingehen auf Schillers Ausführung mag Verwandtschaft und Abstand etwas genauer zum Bewußtsein bringen. Das Merkwürdige ist, daß in der Begründung und dem sie leitenden Gesichtspunkt zwischen Schiller und Schleiermacher völlige Übereinstimmung besteht. Was dieser von der Religion ausführt, nimmt jener für die Kunst in Anspruch. Tatsächlich haben wir beide Male dasselbe transzendental gerichtete Verfahren vor uns. Man beachte auch, wie der eine dabei noch an Kant anknüpft, der andere schon die durch Fichte hervorgerufene Lage im Auge hat.

Schiller geht vom Wechselverhältnis des Stoff- und des Formtriebes aus. Aber noch nicht sie beide, sondern erst ein dritter, beide in sich verschmelzender Trieb, der Spieltrieb, gibt die „vollständige Anschauung" der Menschheit, bringt ihre „Idee" zur reinen Darstellung (14. Br.). Ja, „schlechterdings nur" dieser, die Kunst allein tut das — wir denken daran, daß Schleiermacher mit der gleichen Ausschließlichkeit das nämliche von der Religion behauptet! Nach Schleiermacher „vollendet" sich die „menschliche Natur", indem sich die Religion neben Spekulation und Praxis als das notwendige und unentbehrliche Dritte hinstellt (R. 52). Nach Schiller fordert die Vernunft den Spieltrieb, „weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit

der Notwendigkeit, des Leidens mit der Freiheit den Begriff der Menschheit vollendet," genauer, „weil sie ihrem Wesen nach auf Vollendung und auf Wegräumung aller Schranken dringt, jede ausschließende Tätigkeit des einen oder anderen Triebes aber die menschliche Natur unvollendet läßt und eine Schranke in derselben begründet". „Unter allen Zuständen des Menschen ist es gerade das Spiel und nur das Spiel, was ihn vollständig macht" (15. Br.). Setzt für Schleiermacher die aufs Unendliche gerichtete Anschauung das Gemüt in „unbeschränkte Freiheit" (R. 65), hebt sie erst über die Schranken der einzelnen Kulturfunktionen hinaus, so betrachtet Schiller die Zurückgabe der durch die einseitige Natur beim Empfinden und durch die ausschließende Gesetzgebung der Vernunft beim Denken gerade entzogenen Freiheit in der Kunst „als die höchste aller Schenkungen, als die Schenkung der Menschheit" (21. Br.). Folgerichtig geht Schiller zu dem Satz weiter, daß die Kunst „der Grund der Möglichkeit" aller anderen Funktionen sei; eine Gemütsstimmung, welche das Ganze der Menschheit in sich begreife, schließe notwendig auch jede einzelne ihrer Äußerungen dem Vermögen nach in sich. „Alle anderen Übungen geben dem Gemüt irgend ein besonderes Geschick, aber setzen ihm dafür auch eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten" (22. Br.). Ist hier bereits vom Unbegrenzten, Unendlichen die Rede, so wäre im Sinne Schleiermachers (R. 62) wohl zu antworten, diese Unendlichkeit bestehe wie bei der Spekulation nur darin, daß Handeln und Leiden auch zwischen demselben beschränkten Stoff und dem Gemüt ohne Ende wechseln, wogegen die Unendlichkeit, die sich der Religion enthülle, etwas anderes, etwas Neues sei. Und wird nicht gerade an der letzten Behauptung Schillers die Überspannung, die Künstlichkeit und Problematik seiner Ansicht kund? Hat Schleiermacher nicht recht, wenn er die Kunst den anderen Kulturfunktionen gleichordnet, sie alle aber gemeinsam hinweisen läßt auf die sie vereinigende, aus der Ausschließlichkeit zurückholende, nicht mehr in einer besonderen eigenen Tätigkeit verlaufende, sondern lediglich dem wahren Unendlichen zugewandte Religion? War die Religion einmal entdeckt, so war es zugleich klar, daß für sie gelte „alles

oder nichts", daß ihr die überragende, alles umschließende, verbindende Bedeutung zukomme.

Wenn nun Schleiermacher selber einmal auf den Spuren Schillers in der Kunst die versöhnende Funktion gesucht und darnach an ihren Platz die Religion gesetzt hat, so wird doch zugleich verständlich, warum bei ihm die Stellung beider zueinander nicht immer eindeutig bestimmt erscheint, warum er gelegentlich, gewiß zur Befriedigung seiner Genossen, ins Ästhetische hinüberspielt. Wir ahnen freilich auch, daß die Religion in gewisser Beziehung mit der Kunst etwas enger zusammengehört als mit der Wissenschaft und selbst mit der Moral. Verlangt nicht die Religion, die selbst Begeisterung und Überschwang ist, mit Recht nach dem gehobenen oder begeisterten Ausdruck der Kunst? Wenn Schleiermacher die „Musik seiner Religion" anstimmt, um die Umwelt zu bewegen (R. 135), so ist das nicht lediglich eine romantische Sonderbarkeit; das ist ihm aus der Brüdergemeine geläufig, es entspricht dem Wesen und der Hoheit des Gegenstandes. Im übrigen wirft die dritte Rede auf seine Meinungen über das Verhältnis von Religion und Kunst einiges Licht.

7. Bildung zur Religion.

Die Aussprache „über die Bildung zur Religion" verrät eine echt pädagogische Natur. Schleiermacher sieht klar, daß sein Neuverständnis der Religion eine neue Religionspädagogik, ja eine neue Pädagogik überhaupt fordert. Der Gegensatz gegen das ablaufende Zeitalter, gegen die Aufklärung, gibt dabei der Rede das besondere Kolorit. Religion ist unmittelbares, aller Reflexion vorausgehendes, ursprüngliches Ergriffensein vom Ewigen, ist darum schöpferische Lebendigkeit, — wie sollten Reflexion und Lehre zu ihr hinführen können! Nicht darauf darf es ankommen, mit viel Geschick die eigenen Vorstellungen mitzuteilen; das Lebendige muß jeder aus sich selbst hervorbringen (R. 138). Auch bloße Gewöhnung hilft nichts, überhaupt ist alle mechanische Einwirkung vom Übel, denn sie dringt nicht ins Innere des Geistes,

der etwas Lebendiges ist und nur nach außen, in der Wechselwirkung mit der Umwelt einen Mechanismus darstellt, dessen Wachstum und Entwicklung allerdings von dort her zurückgehalten oder gar verstümmelt werden kann (R. 139). Zugrunde liegt eine Auffassung vom Wesen des Geistes oder des Menschen, die den Fichteschen Gedanken vom Geist als aus dem Unbewußten hervorbrechender Selbsttätigkeit und den Herderschen oder Goetheschen Gedanken vom Geist als organisch-wachsender Größe in sich vereinigt. Am meisten gilt die Behauptung von der Religion, die tief im Kern des geistigen Lebens ihren Sitz hat. „Unterricht" in der Religion ist darum ein abgeschmacktes und sinnleeres Wort. Das Unendliche anschauen kann man andere nicht „lehren" (R. 140). Bestenfalls reizt die Schilderung die nachbildende Phantasie und ruft Regungen hervor, „die dem von ferne gleichen, wovon sie unsere Seele erfüllt sehen," aber „ist das Religion?" Es wäre dasselbe, wie wenn man auf dem Gebiete der Kunst erst durch lange Erklärungen zur Empfindung gebracht würde und auch dann nur einige unpassende Worte herlallte, die nichts Eigenes sind. Echte Religion entsteht, wo sie durch natürliche Äußerungen „aufgeregt" wird (R. 142), d. h. wo sie unter dem Eindruck fremder Kundgebung selber schöpferisch hervorbricht und nun zum selbständigen Sehen das Auge auftut. So sehr schöpferisch ist sie, daß sie, einmal aus dem Schlummer erwacht, frei ihres Weges geht, daß der Meister den Jünger nicht bei sich festhält, sondern der Jünger sich den zum Meister wählt, der seiner Willkür am reinsten entspricht. „Sobald der heilige Funken aufglüht in einer Seele, breitet er sich aus zu einer freien und lebendigen Flamme, die aus ihrer eigenen Atmosphäre ihre Nahrung saugt" (R. 142). Gewiß wird von Schleiermacher eine richtige Einsicht zuletzt übertrieben; er überschätzt das schöpferische Moment, indem er es auch auf den Inhalt ausdehnt, indem er die Bedeutung der großen Religionen und den Autoritätsanspruch wahrer „Meister" in der Religion verkennt. Hier ist er romantischer Subjektivist und spricht F. Schlegel oder auch Novalis aus dem Herzen.

Und nun folgt die Abrechnung mit dem immer noch tonangebenden Rationalismus, für den auch in der Religion der

Gedanke das erste, Religion also durchaus durch Lehre zu vermitteln ist. Es ist sozusagen der entscheidende Durchbruch nach den früheren Anklagen eines Hamann oder Herder, man kann auch an Schillers und Goethes Xenien denken, — um die Jahrhundertwende bestärkt Goethe die Romantiker mit dem Wort, daß er selber seit drei Jahrzehnten in Opposition stehe (Br. III, 143). Es ist der Durchbruch im Zentrum der Schlachtreihe. Die Waffe ist das tiefere und zugleich strenger philosophisch durchdachte Verständnis der Religion. So gelingt es, den Geist des Zeitalters selber zu einem einheitlichen Begriff zusammenzufassen und seine innere Verkehrtheit aufzudecken.

Warum ist der religiöse Sinn in „unserer Zeit" so verkümmert? Weil die „Wut des Verstehens" ihn gar nicht aufkommen läßt, weil alles sich vereinigt, den Menschen an das Endliche und an einen sehr kleinen Punkt darin zu befestigen. Wer hindert das Gedeihen in der Religion? Nicht sowohl die Zweifler und Spötter, als die verständigen und praktischen Menschen (R. 144). „Von der zarten Kindheit an mißhandeln sie den Menschen und unterdrücken sein Streben nach dem Höheren." Es fehlt jedes Gefühl für die Sehnsucht unverdorbener junger Gemüter nach dem Wunderbaren, wie sie auf allen Seiten darnach greifen, „ob nicht etwas über die sinnlichen Erscheinungen und ihre Gesetze hinausreiche", oder wie sie von einer geheimen Ahnung über den Reichtum dieser Welt hinausgetrieben werden. Auch hier kommt übrigens der Zug zum Unsinnlich-Transzendenten, den wir schon mannigfach getroffen haben, deutlich heraus! Hat man früher die religiöse Phantasie wenigstens nur mit Bildern aus der naiven und kindlichen Zeit der Dichtung gesättigt, was schon nicht unbedenklich war, vielmehr das Eindringen einer fremden Metaphysik beförderte (Schleiermacher kennt also eine Gefährdung der Religion durch die Kunst oder Poesie), so ist es heute weit schlimmer; „jetzt wird der Hang von Anfang an gewaltsam unterdrückt, alles Übernatürliche und Wunderbare ist proskribiert", „die armen Seelen, die nach ganz etwas anderem dürsten, werden mit moralischen Geschichten gelangweilt" und nur mit Begriffen von gemeinen Dingen erfüllt. Im Menschen steckt das Bedürfnis, das übrigens

in Zeiten der Lebenssteigerung am vernehmlichsten spricht, jede andere Tätigkeit ruhen zu lassen und die Eindrücke des Ganzen in sich aufzunehmen: das ist aber „aus dem Standpunkt des bürgerlichen Lebens“ „Trägheit und Müßiggang. Absicht und Zweck muß in allem sein“; verstanden muß alles werden, und darüber erstirbt der empfängliche Sinn, erstirbt, könnten wir auch sagen, das eigentlich Ursprüngliche und Schöpferische im Menschen (R. 147 f.). Der Angriff wendet sich also gegen den philisterhaft-(klein-)bürgerlichen Geist der Zeitgenossen überhaupt, gegen die das Leben von dort her bedrohende Verengung. Die Religion weiß sich im Bund mit allem Großen, das sich seither frei gekämpft hat; sie ist es, die sich zuletzt ins Freie kämpft, sie weiß aber, daß damit die Freiheit allererst besiegelt wird. Jenen anderen liegt nichts am Was und Wie, es ist ihnen nur um das Woher und Wozu zu tun; so wollen sie, was sie finden, zerstückeln, statt nach dem Ganzen zu fragen, selbst auf dem Gebiet der Kunst (R. 149). Alle Empfindungen, die sich nicht aufs praktisch-bürgerliche Handeln beziehen, sind „gleichsam unnütze Ausgaben, durch welche man sich erschöpft, und von denen das Gemüt möglichst abgehalten werden muß durch zweckmäßige Tätigkeit. Daher ist reine Liebe zur Dichtung und zur Kunst eine Ausschweifung, die man nur duldet, weil sie nicht ganz so arg ist als andere. So wird auch das Wissen mit einer weisen und nüchternen Mäßigung betrieben, damit es diese Grenzen nicht überschreite“ (R. 150 f.). Dabei glauben die guten Leute, „ihre Tätigkeit sei universell und die Menschheit erschöpfend“, und meinen, sie hätten die wahre und wirkliche Welt und sie wären es eigentlich, die alles in seinem rechten Zusammenhange erfaßten (R. 152). „Gestraft sind sie freilich genug“ (R. 154). Auf ihrem niederen Standpunkt bleibt ihnen nichts anderes übrig, als sich sklavisch und ehrerbietig in alten Formen zu bewegen oder sich an kleinlichen Verbesserungen zu ergötzen. „Das ist das Extrem des Nützlichen, zu dem das Zeitalter mit raschen Schritten hingeeilt ist . . . Das ist die schöne Frucht der väterlichen eudämonistischen Politik, die die Stelle des rohen Despotismus eingenommen hat“ (R. 155). So vernichten diese Menschen die

Religion, die sie selber nicht verachten; sie, die alles aufklären wollen „bis zur leidigen Durchsichtigkeit", sind die Feinde alles Geheimnisvollen und Überschwenglichen.

Die wohl von den Reden mit angeregte Polemik Schellings und Fichtes gegen die Aufklärung in den nachfolgenden Jahren hat dem hier gezeichneten Bilde kaum noch wesentliche Züge hinzufügen können.

Wohl weiß Schleiermacher von der „alten mechanischen" Erziehung die neuere „verständige und praktische", mit dem „falschen Schein von Philanthropie" umgebene Erziehung zu unterscheiden (R. 163. 156), im Ergebnis jedoch ist für ihn kein Unterschied. Stets mangelt es an Ehrfurcht vor der „Heiligkeit des kindlichen Alters" und der „Ewigkeit der unverletzlichen Willkür", auf deren Äußerungen schon in frühester Jugend man lauschen müsse (R. 163). Der Weg der Rettung ist allein der, „daß der Sklaverei ein Ende gemacht werde, worin der Sinn der Menschen gehalten wird zum Behuf jener Verstandesübungen, durch die nichts geübt wird, jener Erklärungen, die nichts hell machen, jener Zerlegungen, die nichts auflösen" (R. 162 f.).

Die Lage der Religion ist unter solchen Bedingungen freilich merkwürdig genug. Kein Wunder, daß, soweit der religiöse Sinn sich noch kräftig regt, seltsam einseitige Erscheinungen sich dem Anblick darbieten. Mystische und phantastische Züge treten hervor, nachdem (dank der Arbeit von Männern wie Kant und Fichte) wenigstens die innere Welt dem allgemeinen Mechanismus entrungen und der religiösen Anschauung erschlossen ist. Meisterhaft wird ein vom Objektiven losgelöster religiöser Subjektivismus gezeichnet, wird im voraus eine sich um sich selbst drehende romantische Religiosität in ihrer Armut und ihren Gefahren aufgedeckt. Hier, wenn irgendwo, kann man sehen, daß es Schleiermacher um eine in einem substantiellen Unendlichen, in einem realen Gehalt wurzelnde Religion zu tun ist. „Den phantastischen Naturen gebricht es an durchdringendem Geist, an Fähigkeit, sich des Wesentlichen zu bemächtigen. Ein leichtes, abwechselndes Spiel von schönen, oft entzückenden, aber immer nur zufälligen und ganz subjektiven Kombinationen genügt ihnen

und ist ihr Höchstes; ein tiefer und innerer Zusammenhang bietet sich ihren Augen vergeblich dar. Sie suchen eigentlich nur die Unendlichkeit und Allgemeinheit des reizenden Scheines... und daher bleiben alle ihre Ansichten abgerissen und flüchtig. Bald entzündet sich ihr Gemüt, aber nur mit einer unstäten, gleichsam leichtfertigen Flamme: sie haben nur Anfälle von Religion, wie sie sie haben von Kunst, von Philosophie und allem Großen und Schönen" (S. 157 f). Was die mystischen, nach innen gewendeten Naturen betrifft, so ist Schleiermacher grundsätzlich geneigt, „eine große, kräftige Mystik" voll Einfalt und stolzer Weltverachtung anzuerkennen, bei der die Verachtung nicht Unbekanntschaft, die Abkehr kein Unvermögen ist (R. 159): tatsächlich hält er eine bloß mystische, untätige Selbstbeschauung, eine Mystik, die nicht mit dem sittlichen Gemeinschaftserlebnis und Gemeinschaftsleben verschmolzen ist, für unfruchtbar und unglücklich. Weil solche religiös gestimmten Seelen, denen die gemeine Erkenntnis des Zeitalters die Welt ringsum verschließt, in sich nun weder Sinn noch Licht genug übrig haben, um diese alte Finsternis zu durchdringen, und sich von allem absondern, „darum ist das Universum in ihnen ungebildet und dürftig, ... und allein wie sie sind mit ihrem Sinn, gezwungen, sich in einem allzuengen Kreise ewig umher zu bewegen, erstirbt ihr religiöser Sinn nach einem kränklichen Leben aus Mangel an Reiz an indirekter Schwäche" (R. 159 f.). Hingegen andere, bei größerer Kraft, aber ebenso vernachlässigter innerer Bildung nach außen wandernd, unfähig, das innere Wesen und den großen Sinn der Welt zu fassen, zügellosen Phantasien hingegeben, das Universum verfehlen, unwillig den Zusammenhang des Inneren und Äußeren zerreißen, den ohnmächtigen Verstand verjagen und in einem heiligen Wahnsinn enden, „ein laut schreiendes und doch nicht verstandenes Opfer der allgemeinen Verachtung und Mißhandlung des Innersten im Menschen" (R. 160). Wie ist diese Weissagung an manchem Parteigänger der Romantik in Erfüllung gegangen!

Der Redner ist aber nicht hoffnungslos. Die Lage der Religion ist nicht ungünstiger als sonst, so sehr die religiösen Kräfte zerstreut sind. Auch in der Gegenwart gibt es keinen,

dem nicht einmal der hohe Weltgeist erschienen wäre und über seine unwürdige Beschränkung einen von jenen tiefdringenden Blicken zugeworfen hätte, die das niedergesenkte Auge fühlt, ohne sie zu sehen, — der Gnadenblick des Heilands, den einst der Jüngling erfahren, ist also wieder ins Humane und Kosmische übertragen! Und fehlt es auch an Heroen der Religion, gerade die neuesten Bewegungen, zumal die „Bestrebungen eines engeren Kreises", der Romantiker also, auch die erhabenen Ideen einiger außerordentlicher Geister, scheinen bestimmt, die erloschene Flamme zu neuer herrlicher Glut wieder anzufachen.

Es ist wahr: die neue Kunst, die neue Wissenschaft, die neue Philosophie, sie alle, die sich mühsam dem kleinlichen Geist des Jahrhunderts entrungen haben, kommen durch ihren höheren Schwung und Lebensstil der Religion entgegen, wie sie über sich ins Unendliche weisen; die alte niedrige eudämonistische Denkart ist überwunden, für ein tieferes Verständnis des Geistes und seiner Betätigungen insgesamt ist die Bahn freigemacht. Jetzt war die Stunde, da die Religion sich anschicken mußte, den magischen Kreis zu schließen, jetzt oder nimmermehr mußte das Wort gesprochen werden. Daß es geschah, beruht in der Tat nicht auf einem „vernünftigen Entschlusse", es war „göttlicher Beruf" (R. 5), ein höheres Müssen, wie es Schleiermacher selber empfunden hat.

Besondere Hoffnung setzt er auf das neue Bildungsstreben, das gerade der anschauenden Kraft zugute kommen wird (R. 163 f.). Bildung, die von vornherein auf liebende Anschauung auch des einzelnen gestellt ist, geht in Wahrheit mit der Religion Hand in Hand. Drei Formen der Anschauung gibt es, von denen aus der Zugang zur Religion sich auftut: Selbstanschauung, Weltanschauung, Kunstanschauung (R. 165). Daß ihm selber fremd sei, wie der Kunstsinn für sich allein in Religion übergehe, wie das Gemüt vom Kunstwerk, das zum stillen Genuß einlade, zum Universum gewiesen werde, nennt Schleiermacher seine schärfste Beschränkung. Es ist ihm unbegreiflich, er ist aber überzeugt, erwartet es freilich erst von der Zukunft, „daß mehr als irgend etwas anderes der Anblick großer und erhabener Kunstwerke dieses Wunder verrichten

kann" (R. 167). Wohl habe sich von der Kunst her noch nie selbständige Religion entzündet, doch immer, wenn sie sich den beiden anderen Anschauungsweisen genähert habe, seien diese von ihr mit neuer Schönheit und Heiligkeit überschüttet worden. Jetzt freilich diene sie keiner. Religion und Kunst stünden nebeneinander, ihre innere Verwandtschaft bloß von ferne ahnend, trotz mancher sehnsuchtsvoller Herzensergießungen nicht wirklich ineinander übergehend. Von den Freunden erwartet der Redner die glückliche Vereinigung; das Große, das sie für die Kunst täten, werde auch für die Religion getan werden. Auch von der Selbst- und Weltanschauung her hofft er eine Neubelebung der Religion, wenn sie nun in einer besseren Zeit frei strömen und in ein Bett zusammenfließen. Das sei der einzige Weg zur Vollendung der Religion, wohin auch die höchsten Anstrengungen der Zeitgenossen zielten. Die wahre Erkenntnis, der sich die Besten geweiht, erfülle mit priesterlichem Sinn. Die Moral, jene nämlich, die Schleiermacher im Sinne hat, die er in den Monologen darstellen wird, weiter die vom Menschen so hoch denkende Philosophie, die neue Physik, die den Menschen kühn in den Mittelpunkt der Natur stellt — Schelling wird doch noch durchaus als Fichtianer gefaßt —, alles arbeite daran, das Universum wieder aufzuschließen, überall fielen die Hindernisse, die sich der Anschauung des Unendlichen entgegenstellten. Und wenn die Kunst noch lange säume mit ihrer hilfreichen Erscheinung, das Universum selbst bilde eben jetzt (im Geschehen der Völker) mit kühner und kräftiger Kunst. „Leget den Künstler aus mit Kraft und Geist, erklärt aus den früheren Werken die späteren und diese aus jenen. Laßt uns Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschlingen, eine endlose Galerie der erhabensten Kunstwerke, durch tausend glänzende Spiegel ewig vervielfältigt. Laßt die Geschichte . . . mit reicher Dankbarkeit der Religion lohnen als ihrer ersten Pflegerin und der ewigen Macht und Weisheit wahre und heilige Anbeter erwecken" (R. 173). — Läßt man den Ausgang der dritten Rede ruhig auf sich wirken, so stellt sich wohl die Frage ein: wie denn diese Religion durch alle schwere Geistesarbeit die verlorene „Einfalt" (R. 170) wiedergewinnen solle. Es ist doch romantische Religion,

die sich auf dem Hintergrund stark reflektierten Lebens erhebt, die wirklich nur Besitz kleiner Kreise sein kann. Nicht umsonst hat Fr. Schlegel an der „Subjektivität der Ansicht und der Behandlung" sein Wohlgefallen gehabt (Br. III, 109). Sonderbar ist auch, wie diese Weissagung Geschichte geschaffen hat. Die Reden vor allem haben der Poesie den religiösen Odem eingehaucht, desgleichen haben sie der Philosophie den Anstoß zur Ausbildung eines objektiven religiösen Idealismus gegeben.

Wenn Schleiermacher gesteht, den Weg von der Kunst zur Religion nicht deutlich vor sich zu sehen, so glauben wir es ihm gern, trotzdem dabei seine religiöse Sprache sich ästhetischer Analogien bedient. Das ist stark anempfunden bei ihm, wie denn die Verwandtschaft von Religion und Kunst ebenfalls den Genossen zulieb, auch unter ihrem Einfluß, verkündet ist. Einem Fr. Schlegel freilich, der eine Wendung gegen die Kunst heraushörte, ging er nicht weit genug (Br. III, 109). Jedenfalls durfte er es als ein Mißverständnis bezeichnen, als halte er das Kunstgefühl selbst für Religion (Br. III, 107). Wie selbständig und rein sein eigenes religiöses Empfinden war, zeigt die Äußerung über A. W. Schlegel ein Jahr später: „Merkwürdig ist es, daß diese erkünstelte Begeisterung der Religion doch niemals ursprünglich sein kann, sondern ihm immer durch Malerei oder durch frühere Poesie kommen muß" (Br. IV, 65). Von hier aus wird wieder sichtbar, wie manches in den Reden mit Rücksicht auf die Leser gesagt ist.

8. Religion und Gemeinschaft.

Verblüfft die dritte Rede die Männer der Aufklärung durch den Satz, die Bildung zur Religion geschehe nicht durch Lehre, sondern, wie es später einmal heißt, durch „Zeigen und Darstellen" (R. 220), so überrascht die vierte die Zeitgenossen durch die Ausführung, daß Religion notwendig gesellig sei. Nur der ehemalige Herrnhuter konnte diesen großen und wichtigen Satz wagen, wie denn die näheren Schilderungen der Erinnerung an jene „Stadt Gottes" entnommen sind (R. 181). Hier besonders

wird sich die konstruktive Seite des Verfahrens geltend machen, das aus dem Grundzug des religiösen Erlebens unbekümmert um die wirkliche Erfahrung den Begriff der Kirche aufstellt und daran die Wirklichkeit mißt. — In der Natur des Menschen und vorzüglich der Religion liegt von Haus aus das Verlangen nach Gemeinschaft; je heftiger uns etwas bewegt, je inniger es unser Wesen durchdringt, desto stärker der Trieb, seine Kraft auch außer uns an andern anzuschauen und uns zu überzeugen, daß uns „nichts als Menschliches begegnet sei" (R. 177). Dort vollends, wo wir am tiefsten erschüttert werden, wollen wir wissen, „ob es keine fremde und unwürdige Gewalt sei," der wir weichen müssen. Vor dem Unwiderstehlichsten, das uns widerfährt, den Einwirkungen des Universums, werden wir inne, daß wir uns aus uns allein nicht erkennen können (R. 178). Zum Wechseltausch drängt endlich das Gefühl der gänzlichen Unfähigkeit, den Gegenstand der Religion jemals zu erschöpfen. So „seine Ergänzung suchend, lauscht er auf jeden Ton, den er für den ihrigen erkennt" (R. 179).

Religiöse Mitteilung ist „nicht in Büchern" zu suchen wie andere Begriffe und Erkenntnisse (R. 179). Das Objektive tritt zurück. Wir begreifen es, weil die heiligen Bücher nur noch als Lehrurkunden verstanden waren. Die subjektive Lebendigkeit steht voran, also das persönliche Reden und Hören.

Vor allem bleibe das gemeine und leichte Gespräch fern. „Wo Freude und Lachen auch wohnen und der Ernst selbst sich nachgiebig paaren soll mit Scherz und Witz, da kann kein Raum sein für dasjenige, was von heiliger Scheu und Ehrfurcht immerdar umgeben sein muß" (R. 180). Religiöse Mitteilung muß „in einem größeren Stil geschehen, und eine andere Art von Gesellschaft, die ihr eigen gewidmet ist, muß daraus entstehen". Für das Höchste, was Menschenbrust bewegt, gebührt es sich, „auch die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede zu verwenden". Religion kann nur feierlich, also „in aller Anstrengung und Kunst der Sprache", mit Verwendung „aller Künste" ausgesprochen werden (R. 181). So wie die ausströmende Rede „Musik ist auch ohne Gesang und Ton", d. h. von höheren Schwingungen getragen,

„so ist auch eine Musik unter den Heiligen, die zur Rede wird ohne Worte, zum bestimmtesten, verständlichsten Ausdruck des Innersten". „In heiligen Hymnen und Chören, denen die Worte der Dichter nur lose und luftig anhängen," wird zuletzt das Höchste ausgehaucht, das sonst nicht mehr ausgedrückt werden kann, „und so unterstützen sich und wechseln die Töne des Gedankens und der Empfindung, bis alles gesättigt ist und voll des Heiligen und Unendlichen" (R. 183). Es ist ein christliches Empfinden, wenn Schleiermacher von einem vertrauten Verhältnis der unsinnlichsten aller Künste, der musikalischen, zur Religion spricht, so sehr es ihm „noch zu den Mysterien gehört". Hier war wirklich persönliches Erleben seit der Jugendzeit, nicht bloß Anempfindung, und wer möchte die Anklage auf ästhetische Verfälschung der Religion ohne weiteres erheben?

Die Gemeinschaft, die so im Reden und Hören zustande kommt, haben wir als die Krone der menschlichen Geselligkeit, als ihren innersten Ring gewissermaßen zu erkennen, mit dem verglichen das irdische, politische Zusammenleben ein erzwungenes, vergängliches Werk ist (R. 184); sie ist „das ungleich Höhere als jede irdische Verbindung, das Heiligere als selbst der zarteste Freundschaftsbund sittlicher Gemüter" (R. 237). In einem Brief aus jenen Tagen heißt es (I, 214): „die Kirche soll eigentlich das Höchste sein, was es Menschliches gibt". Hier im Kreise der religiösen Vereinigung gewährt die Anschauung des Universums den erhabensten Genuß, hier schwebt der Geist, von heiligen Gefühlen durchdrungen, auf dem höchsten Gipfel des Lebens (R. 189).

Zwei Züge hebt Schleiermacher an der religiösen Gemeinschaft besonders hervor. Zuerst fehlt darin jeder Gegensatz von Priester und Laien. Jeder ist in der wahren Kirche Priester und Laie zumal. „Ein priesterliches Volk ist diese Gesellschaft, eine vollkommene Republik, wo jeder abwechselnd Führer und Volk ist, jeder derselben Kraft im andern folgt, die er auch in sich fühlt und womit auch er die andern regiert" (R. 184). Sodann fehlt darin durchaus Sektengeist, Zwietracht, Spaltung. „Alles ist eins," „alle Unterschiede, die es in der Religion selbst wirklich

gibt, fließen eben durch die gesellige Verbindung sanft ineinander" (R. 185). Mit anderen Worten: zwar gibt es eine Vielheit der Religionen, aber nur eine Kirche. Die harten Unterschiede zwischen den Religionen verlieren sich in der Kirche, die alles umfaßt. Das ist natürlich konstruiert, es ist gewissermaßen dekretiert („alle sollen dennoch nur eins sein" R. 187). Das objektiv Unterscheidende verflüchtigt sich vor einem freudigen Subjektivismus. Wir haben ein romantisches Bekenntnis vor uns, das jedenfalls im Sinn gerade der Genossen gesprochen ist, worin sich nicht sowohl ein religiöses, als ein ästhetisches Empfinden auswirkt. Schleiermacher sieht überall Übergänge, die eine Abschließung verhindern; schon hier meldet sich seine Neigung zu relativieren, die nachmals sein ganzes Denken beherrscht. Hinzu kommt eine sehr quantitative Auffassung der unendlichen und ganzen „Religion der Gesellschaft zusammengenommen", die sich immer nur in einzelnen Teilen verwirklichen soll (R. 188). So wisse die wahre Frömmigkeit nichts von Bekehrungssucht, und wenn sie unter den sich auf irdisches Streben und Treiben Beschränkenden den Sinn für das Heilige wecken wolle, habe das unmittelbar mit der religiösen Geselligkeit nichts zu tun.

Wie kann Schleiermacher nun den Anspruch erheben (R. 191), „von dem, was ist," zu reden, wo er doch deutlich ein Ideal gezeichnet hat? Unwillkürlich verschiebt sich ihm alsbald das Bild. Er sieht nicht mehr die alle Religionen vereinende Allerweltskirche vor sich — die romantisch-ästhetische Betrachtung war also nur Anempfindung —, er sieht die wahre Kirche, die immer schon gewesen, die der Idee nach auch gegenwärtige Wirklichkeit sei, die einen kleinen Kreis allerdings darstelle, da ihre Glieder Menschen von einiger Bildung und von vieler Kraft sein müßten, für die es „sogar nur in einzelnen abgesonderten, von der großen Kirche gleichsam ausgeschlossenen" Gemeinschaften ein Abbild gebe (R. 192): er sieht die ins Humane übertragene freie Gemeinde, die Freikirche, Freiwilligkeitskirche, — und zeichnet sofort den Gegensatz zur Amts-, Staats- und Massenkirche.

Das, „was man gemeinhin die Kirche nennt", ist, „weit entfernt davon, eine Gesellschaft religiöser Menschen zu sein, vielmehr eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen" (R. 192f.). Die Verschiedenheit greift tief. „In der wahren religiösen Geselligkeit ist alle Mitteilung gegenseitig", — hier dagegen wollen alle empfangen, nur einer soll geben, es ist ein ganz einseitiges Verhältnis. Es fehlt also das Eigene, die innere religiöse Lebendigkeit bei diesen in der Regel ganz dem praktischen Leben hingegebenen, der Muße entratenden Menschen (R. 195f.); „im Spiegel einer fremden Darstellung wollen sie anschauen, was sie in der unmittelbaren Wahrnehmung nur verderben würden". Ohne Bedürfnis, in ihrer Religion auch tätig zu sein, bleiben sie sozusagen stets auf demselben Fleck stehen. Man ist hier wirklich beisammen, „weil man keine Religion hat" (R. 197), weshalb die eigentlich religiösen Menschen, zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen, gleichgültig werden und sich absondern. Und kein Charakter einer hohen und freien Begeisterung waltet hier, sondern ein „schülerhaftes, mechanisches Wesen" (R. 199); man möchte die Religion von außen überkommen, hängt darum an toten Begriffen und zieht auch den Äußerungen religiöser Individualität auf allen Seiten Schranken (gedenkt Schleiermacher dabei seiner eigenen Not als Prediger dieser Kirche?).

Gewiß, auch die Großkirche ist notwendig. Irgend ein Bindungsmittel zwischen der wahren Kirche und der Masse ist unentbehrlich. So sei es diese, freilich in ihrem ganzen Zuschnitt veränderte Anstalt (R. 200). Den Sektengeist darin muß man in den Kauf nehmen; wo die religiösen Meinungen gleichsam als Methode gebraucht werden, um zur Religion zu gelangen, da wird jeder Andersdenkende als ein Störer des ruhigen und sicheren Fortschreitens angesehen (R. 201). [Schleiermacher gibt zu (R. 202), daß jener Geist erst in den sonst besseren Zeiten der systematischen Religion hochgekommen sei; er möchte ihn trotzdem nicht der Religion überhaupt zum Vorwurf gemacht sehen!]. Auch mit der Unterscheidung von Priestern und Laien in dieser Gesellschaft muß man sich abfinden, so sehr sie etwas Irreligiöses bedeutet. Die erste Forderung aber lautet: daß die Priester, die

Anführer also, „nur aus den Mitgliedern der wahren Kirche“ zu nehmen seien (R. 203). Denn — eine schwere Anklage, die kaum völlig ungerecht genannt werden darf — „wer möchte wohl sagen, daß alle diejenigen, daß auch nur der größte Teil, daß ... auch nur die Ersten und Vornehmsten unter denen, welche die große Kirchengesellschaft regiert haben, Virtuosen der Religion oder auch nur Mitglieder der wahren Kirche gewesen wären?“ Wo steckt die Wurzel des Übels? Das Urteil ist gewiß einseitig, harte Notwendigkeiten des Lebens werden verkannt, der politische Geist der Religionen selbst wird nicht genug in Betracht gezogen, es steckt also nicht die tiefste, doch immerhin ein Stück Wahrheit in dem Satz, daß die Schuld für diese Entartung der Verbindung der Kirche mit dem Staat zuzuschreiben sei. Man bedenke, daß gerade auf dem „väterlichen Boden“ das passive, mechanische Wesen in der Tat dem Staatskirchentum mit zur Last zu legen war. Die enthusiastische Rede religiöser Ergriffenheit bewegt Tausende, ohne sie sofort in die eigene Glut hineinzuziehen, „und diese Tausende sind eben das Verderben“ (R. 206). Das Unglück wäre nicht so groß, der natürliche Gang der Dinge hätte jedem seinen Platz angewiesen, um die wahre Kirche hätte sich ein weiterer Kreis „kleinerer und unbestimmter Gesellschaften“ in Menge gebildet, worin sich die Menschen auf allerlei Art zur Religion entwickeln mochten, — wenn nicht der Staat seine schwere Hand auf das ganze Gebiet gelegt und es gewissermaßen „versteinert“ hätte (R. 209 ff). „Die größere und unechte Gesellschaft läßt sich nun nicht mehr trennen von der höheren und kleineren, wie sie doch getrennt werden müßte; sie läßt sich nicht mehr teilen noch auflösen...; ihre Einsichten, ihre Gebräuche, alles ist verdammt, in dem Zustande zu verharren, in dem es sich eben befand“ (R. 212). Das Schlimmste ist, daß jetzt weltliche Dinge zu ordnen und zu besorgen sind, daß weltliche (z. B. standesamtliche) und priesterliche Aufgaben sich vermengen. Weltlicher Lohn ist auch zu erringen, die Kirche wird Tummelplatz alles Ehrgeizes und aller Habsucht (R. 213). Mindestens ist sie zugleich eine pädagogisch-moralische Anstalt, die dem Staat die Aufgaben der Erziehung des Volkes leistet und dafür als von ihm

eingesetzt behandelt wird. Nichts gibt es in ihren Einrichtungen, was sich auf die Religion allein bezöge, alles ist „voll von moralischen und politischen Beziehungen“ (R. 216). Wundert man sich, wenn es unter ihren Anführern viele gibt, „die nichts verstehen von der Religion“?

Eine Gesellschaft, die sich so mißbrauchen läßt von einer fremden Macht, ist natürlich nicht die eigentliche Gesellschaft der religiösen Menschen. Voll heiligen Stolzes hätte die wahre Kirche Gaben verweigert, die ihr fremd sind, wohl wissend, daß ihre Glieder in ihrer Gemeinschaft nichts besitzen, was durch die weltliche Macht geschützt werden müßte, „daß sie nichts brauchen auf Erden und auch nichts brauchen können als eine Sprache, um sich zu verstehen, und einen Raum, um beieinander zu sein, Dinge, zu denen sie keiner Fürsten und ihrer Gunst bedürfen“ (R. 217 f.).

Mit der Forderung wahrer religiöser Führer verbindet sich eine zweite, die eines freien, auf Wahlverwandtschaft begründeten Verhältnisses von Meister und Lehrlingen in der „äußeren Religionsgesellschaft!“ Aufhebung also des Zwanges der Zusammengehörigkeit nach einer harten Ordnung, etwa nach Reihe und Glied, so wie die Häuser nebeneinander stehen. Das Starre soll wieder lebendig, soll wieder in Fluß gebracht werden; die Absicht ist berechtigt, doch warum ist nun gleich die entgegengesetzte Einseitigkeit auf die Spitze getrieben? Nur einem ästhetischen Subjektivismus ist es erträglich, alles in eine nebelhafte Masse sich erweichen zu sehen, „wo es keine Umrisse gibt“ (R. 226). Nicht umsonst tritt in diesem Abschnitt der religiöse Meister in Analogie mit dem Künstler.

Die Voraussetzungen zur Erfüllung des Geforderten sind zum Teil schon genannt. Dazu gehört also vor allem die Auflösung der Einheit von Staat und Kirche. Die Pflege der Religion in dieser „vorbereitenden Verbindung“ sei ein Privatgeschäft; ein Privatraum sei der Tempel, wo die Rede des Meisters erklingt; eine Versammlung sei vor ihm und keine Gemeinde (R. 224 f.). Der Staat lege sich seine moralische Bildungsanstalt an und kümmere sich nicht mehr um die priesterlichen Werke. „Die Religion verleugnet jeden moralisierenden Propheten und Priester“ (R. 222).

Wieder sind Religion und Moral in der bekannten gefährlichen Weise als schneidende Gegensätze genommen! — Außerdem gehört dazu die Lockerung der „unheiligen Bande der Symbole", so daß es „gar keinen Vereinigungspunkt dieser Art mehr gibt", und keiner den Suchenden „ein System der Religion anbietet" (R. 225). Wie man sieht, ist der Schauder vor allem Dogmatischen, der schon den Kandidaten erfüllte, nicht geringer geworden. Auch scheint Schleiermacher genau wie in jenen früheren Jahren (Br. III, 53) die bedrückende Geltung der Symbole dem staatlichen Einfluß aufzubürden. Daß die Vertretung objektiver Wahrheit gerade die Macht der großen Religion ausmache, ist ihm durchaus verborgen.

Ein verstiegener und weltfremder Idealismus spricht aus diesen Blättern. Der jugendliche Sinn, der hier schnelle Lösungen vorschlägt, hat zu wenig unter den tragischen Notwendigkeiten und Verwicklungen des Lebens gelitten. Ist nicht trotzdem diese vierte Rede modern? Geht nicht die zunehmende Reinigung des Verhältnisses von Staat und Kirche bis gerade in unsere Tage auf sie zurück? Beschäftigt uns heute nicht die Unterscheidung von Kerngemeinden und Volkskirche, von innerer und äußerer Christengemeinschaft, was sich immer mehr als unabweisbar herausstellt?

Was die Zukunft nun bringe, heißt es zuletzt (R. 227 f.), so mögen die in den vom Staat begünstigten Orden Aufgenommenen in ihrer pflichtmäßigen Rede zugleich ihrem moralischen Beruf entsprechen, aber durch ein priesterliches Leben den Geist der Religion verkündigen. Die „heilige Person" erscheint hier in ihrer religiösen Bedeutung wie zuvor der Mittler. An ihr habe alles einen kanonischen Sinn; ihr eigen sei die Innigkeit, mit der sie auch Kleinigkeiten behandelt, die majestätische Ruhe, mit der sie Großes und Kleines gleichsetzt und alles aufs Unwandelbare bezieht, die lächelnde Heiterkeit, mit der sie über der Zeit und über der Welt lebt, die Selbstverleugnung, mit der sie die Schranken der Persönlichkeit ausgetilgt hat, der immer rege und offene Sinn, dem das Seltenste und Gemeinste als Zeichen des

Universums nicht entgeht. Nicht minder ziere sie kindliche Unbefangenheit und die hohe Einfalt eines völligen Unbewußtseins, welches keine Gefahr sieht und sich sorglos wie der kindische Herkules von den Schlangen der heiligen Verleumdung umzischen läßt (Schleiermacher denkt hier gewiß an die Verleumdungen, die ihn wegen seines Umganges z. B. mit jüdischen Frauen umzischt haben.). Die religiösen Naturen aber, denen das priesterliche Gewand versagt sei, weil sie „einen bestimmten Kreis eitler Wissenschaften" nicht genau durchlaufen hätten, sie mögen sich am priesterlichen Dienst ihrer Familie genügen lassen (R. 229). Warten wir doch auf die Zeit, „wo es keiner anderen vorbereitenden Gesellschaft für die Religion bedürfen wird als der frommen Häuslichkeit" (R. 230). Wie wenig angesteckt vom romantischen Aristokratismus ist der, der die eigentliche Not im Druck mechanischer und unwürdiger Arbeit sieht, unter dem Millionen Menschen aller Stände seufzen, der mit ihrer Überwindung auch die freie Entfaltung des religiösen Sinnes erhofft (S. 230f.)! Wenn Schleiermacher schließlich nochmals mit entzücktem Sinn die von der kommenden besseren Zeit ersehnte „Gemeinschaft wahrhaft religiöser Gemüter" zeichnet, so verleugnet er wieder den Herrnhuter nicht, weder im Gesamtbild, noch in der Sprache. „In reinem Herzen wird es bewahrt, mit gesammeltem Gemüt wird es geordnet, von himmlischer Kunst wird es geschmückt und vollendet, und so erschallt auf jede Art und aus jeder Quelle Preis und Erkenntnis des Unendlichen ... Sie sind untereinander ein Chor von Freunden ..., ein Bund von Brüdern, oder habt ihr einen innigeren Ausdruck für das gänzliche Verschmelzen ihrer Naturen, nicht in Absicht auf das Sein und Wollen, aber in Absicht auf den Sinn und das Verstehen? ... desto vollkommener werden sie eins, keiner hat ein Bewußtsein für sich, jeder hat zugleich das des andern, sie sind nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit, und aus sich selbst herausgehend, über sich selbst triumphierend, sind sie auf dem Wege zur wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit" (R. 234).

Sollte die Unsterblichkeit, von der hier die Rede ist, bloß eine leere Phrase sein? Und sollte die Verschmelzung nicht des Seins

und Wollens, aber des Sinnes und des Verstehens, diese sittliche Einheit, auf eine pantheistische Grundansicht weisen?

9. Positive und natürliche Religion.

Die fünfte Rede wendet sich den geschichtlichen Religionen zu und will zunächst den Gesichtspunkt aufstellen, unter dem diese zu erkennen sind. Bisher hat es sich um die Idee „vom Innern der Religion", um die Religion „im allgemeinen" (R. 242), also um ihre inneren, schaffenden Antriebe (R. 236), sozusagen um das Wallen und Wogen der religiösen Kräfte unter der Oberfläche gehandelt; jetzt richtet sich der Blick auf die Erscheinungen und Ausbrüche des Innern, auf die geschichtlichen Gestaltungen selbst. Man kann fragen, ob nicht bisher schon das „Innere", Schaffende, zu sehr gelegentlich als bestimmte ideale Gestaltung gezeichnet und dabei zu sehr einfach die eigene religiöse Habe statt der religiös-geschichtlichen Welt zur Geltung gekommen ist. Schon der Gang der Verhandlung läßt vermuten, daß das Gleichgewicht zwischen dem subjektiven Erlebnisbereich und der objektiven geschichtlichen Wirklichkeit nicht eigentlich gewonnen ist. Daher auch der subjektive Einschlag, dem wir in der Aussprache über die Religionen begegnen werden.

Schleiermacher will Verständnis für den Reichtum der Religionsgeschichte, für die Vielheit und Konkretheit der Religionen erwecken. Verständnis, wo bisher Verachtung geherrscht hat. Er erschließt hier, gewiß auf den Spuren Herders, eine neue Welt. Er knüpft an den in der romantischen Bewegung neu hochkommenden historischen Sinn an und münzt ihn aus. „Euch", ruft er, „kann das auch nicht fremd sein, daß sie [die Religion] . . . sich in Erscheinungen organisieren muß, welche mehr voneinander verschieden sind" (R. 240). Auch hier gibt es noch Vorurteile zu überwinden, was zu einigen Zugeständnissen nötigt. Dazu gehört schon das wiederkehrende Bekenntnis zur romantischen Universalkirche, in der alle strengen Abteilungen verschwinden (R. 238). Die Einheit sei gefordert durch das Bedürfnis des Frommen, die Religion des anderen, die er nicht als seine eigene erfahre, mit

anzuschauen. Daß die Möglichkeit ergänzenden Miterlebens ihre sachlichen Grenzen hat, daß sie sich nur auf dem Boden einer gleichen objektiven Bestimmtheit, also innerhalb einer großen Religion mit ihrer Mannigfaltigkeit subjektiver Abweichungen, vollzieht, das wird verkannt. Eine Kirche und viele Religionen, das ist überhaupt ein Widerspruch in sich.

Auch jetzt geht die Gedankenbewegung von einer allgemeinen Erwägung zur Wirklichkeit, der wir nicht einfach steuerlos überlassen werden sollen. Richtiges und Unrichtiges greifen freilich ineinander. Eine Religion, die „niemand ganz haben kann" (R. 240), ist doch allzu quantitativ vorgestellt. Wenn die Religion als unendliche Kraft erscheint, als ein Unendliches und Unermeßliches, für das eine unendliche Menge endlicher und bestimmter Formen postuliert werden müsse (R. 240 f.), so ist auch das eine Übertreibung. Das Schöpferisch-menschliche ist nicht grenzenlos, es hat sein Maß und kann zu Ende kommen. Über das Schöpferische in der Religion muß erheblich nüchterner geurteilt werden. In seiner Überschätzung liegt jedenfalls die Schwäche der sonst wertvoller Keime nicht entratenden fünften Rede.

Groß und wichtig bleibt Schleiermachers Eintreten für den bei den Zeitgenossen so verdächtigen Gedanken der positiven Religionen und im Zusammenhang damit die Ablehnung des ebenso beliebten Gedankens der natürlichen Religion. Daß die alten Vorwürfe gerade das Positive in der Religion treffen, gibt er nicht zu. Der ausschließliche Wahrheitsanspruch, ihre Streitsucht usf. sind ihm, ohne ihn lange als Problem zu plagen, eine Ausartung in ein fremdes Gebiet und wieder auf Rechnung derer zu schreiben, welche die Religion aus dem Herzen in die bürgerliche Welt hervorgezogen haben. Aber überhaupt nehme das Unendliche beim Herabsteigen in das Gebiet der Zeit und der allgemeinen Einwirkung endlicher Dinge eine unvollkommene Hülle an (R. 246). Mit Recht stellt er die Forderung auf, die Religionen „an ihrer Quelle und ihren ursprünglichen Bestandteilen nach" zu untersuchen: „ihr werdet finden, daß alle die toten Schlacken einst glühende Ergießungen des inneren Feuers waren, das in allen Religion enthalten ist . . ." (R. 247).

Wie gestaltet sich also genauer das Wesen einer positiven Religion, wie ist es zu erkennen? Diese Aufgabe stellt sich der Redner zunächst und verbindet damit noch die andere, den Hörern zu zeigen, daß in ihr eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage allein möglich sei, daß sie für sich der Freiheit ihrer Bekenner darin gar keinen Abbruch tue (R. 248 f.).

Schleiermacher hebt mit einer wichtigen Verneinung an. Der positive Charakter einer Religion hängt nicht an einem bestimmten Quantum religiösen Stoffs, nicht am Vorhandensein derselben religiösen Gefühle und Ansichten, desselben Meinens und Glaubens. Das sei das Äußere, was nur eine „quantitative" Betrachtung als ausschlaggebend schätzen könnte (R. 250 f.). In Wahrheit sei die Summe des religiösen Stoffs selbst fließend, weshalb es von hier aus unsicher bleibe, was als charakteristisch und notwendig für eine Religion festzusetzen sei (R. 252). Der objektive Zusammenhang, wie ihn die Systemsucht schmiede, stelle keineswegs das dar, „wodurch die Religion in allen ihren Teilen eine bestimmte Gestalt gewinnt" (R. 253), und gerade dieses Gestaltgebende, dieses nicht quantitativ, sondern qualitativ zu verstehende Wesentliche ist entscheidend! Da alle Versuche, durch Aufrichtung, sei es eines spekulativen Zusammenhanges von Anschauungen, sei es eines asketischen Systems von Gefühlen (bei letzterem denkt Schleiermacher an das herrnhutische „asketisch-mystische" System, vgl. Br. I, 7, Selbstbiographie), eine möglichst vollendete Gleichförmigkeit sämtlicher Glieder herbeizuführen, noch nie gelungen seien, so beweise das seinerseits, daß die Religionen nach einem anderen Prinzip gebildet worden seien (R. 254). Auf den einheitlichen, von innen her wirkenden Entstehungsfaktor also kommt es an! „Ihr werdet euch erinnern, daß jede positive Religion während ihrer Bildung und ihrer Blüte, zu der Zeit also, wo ihre eigentümlichste Lebenskraft am jugendlichsten und frischesten wirkt und also am sichersten erkannt werden kann, sich in einer ganz entgegengesetzten Richtung bewegt," nämlich „wachsend nach außen, immer neue Zweige treibend und immer mehr religiösen Stoffs sich aneignend und ihrer besonderen Natur gemäß ausbildend" (R. 254 f.).

Mit diesen Sätzen vollzieht sich eine bedeutsame Wendung. Ein objektiver Zusammenhang, eine bestimmte Summe religiösen Stoffs sollte in der Tat zuvor das Wesen einer positiven Religion, etwa des Christentums, ausmachen. Die Aufklärung dachte hierin nicht anders als die Orthodoxie, sie beschnitt bloß den Umfang des Stoffs. Auf den Ausbau und Inbegriff des Systems kam es immer an. Welches war das organisierende Prinzip? Hier war die große Lücke. Schleiermacher zeigt, daß auf dieses Prinzip schlechterdings alles ankommt und daß es näher als das der betreffenden Religion in ihrer ganzen Geschichte zugrundeliegende, sie bedingende — wir fügen hinzu: übergeschichtlich-geschichtliche — Entstehungsprinzip gefaßt werden muß. Jetzt beginnt im theologischen Denken die genetische Methode Fuß zu fassen, und die ganze überlieferte Masse frommer Vorstellungen kommt auf einmal in Bewegung, sie kann nicht einfach hingenommen und mit formalem Scharfsinn weiter bearbeitet werden; folgerichtig ist sie in ihrem Ursprung und ihrer echten Ausprägung zu ergreifen. Damit beginnt hier die neuere Theologie überhaupt, sofern ihr die Grundaufgabe neu gestellt wird. Eine Aufgabe, an der wir immer noch arbeiten. —

Der Begriff einer positiven Religion fällt weiter ebensowenig zusammen mit dem einer Stufe der Religion, denn das sind allgemeine Rubriken, keine Individualitäten; auch nicht mit den durch alle Stufen hindurchgehenden Standpunkten der personalistischen und der pantheistischen Vorstellungsart, die ebenfalls noch allgemeine Formen, auch zu äußerlich, nämlich Phantasie- oder Denkformen sind und die nähere Gestalt des Erlebens des Unendlichen im Endlichen noch offen lassen. Das ist in gewissem Sinn richtig, es ist sogar ein Verdienst, daß es einmal gesagt wird. Der Islam ist auch Theismus, wie verschieden aber vom Christentum! Und daß es verschiedene Formen des Pantheismus gibt, weiß jedermann. Der Irrtum setzt freilich da ein, wo sich Schleiermacher verbirgt, daß Pantheismus oder Theismus notwendige Exponenten des religiösen Grunderlebnisses werden, also auch eine Entscheidung für oder wider aus der Tiefe dieses Grunderlebnisses heraus verlangen; daß desgleichen zwar nicht der

Theismus an sich, aber eine charakteristisch-theistisch bestimmte Anschauung des Ewigen im Endlichen durchaus eine Religionsindividualität darstellen kann.

Eine historisch-positive Religion kommt vielmehr, hören wir, „dadurch zustande, daß eine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür ... zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und alles darin auf sie bezogen wird. Dadurch kommt auf einmal ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze; alles wird fixiert, was vorher vieldeutig und unbestimmt war; ... alle einzelnen Elemente erscheinen nun von einer gleichnamigen Seite, von der, welche jenem Mittelpunkt zugekehrt ist, und alle Gefühle erhalten eben dadurch einen gemeinschaftlichen Ton und werden lebendiger und eingreifender ineinander." „Jede solche Gestaltung der Religion, wo in Beziehung auf eine Zentralanschauung alles gesehen und gefühlt wird, ... ist eine eigene positive Religion" (259 f.). Um ein Beispiel zu nennen: das Vatererlebnis des Christentums gibt ihm seinen unterscheidenden Charakter und verleiht allen Anschauungen und Gefühlen ein einheitliches Gepräge, eine unverkennbar eigene Färbung. Das Wesen des Christentums erkennen heißt also, jenes Vatererlebnis ergreifen und von hier als dem gestaltenden Mittelpunkt aus seinen umfassenden Sinn, seine Bedingungen und Auswirkungen, die Vorstellungen, Handlungen, Empfindungen, in denen es sich niederschlägt, zur Darstellung bringen. Von innen nach außen! Aus der Wurzel, ja dem Lebenskeim, den Baum erfassen! Nicht dagegen aus dem äußeren Bestand, nicht aus dem einzelnen das Innere, das Lebensprinzip abstrahieren (vgl. R. 250)! Die Hauptsache ist, die Grundanschauung zu finden; und alle Kenntnis vom einzelnen hilft nichts, solange sie verborgen ist (R. 281 f.). Schleiermacher weiß auch, daß es dabei gilt, durch das äußere Gewand und das äußere wechselnde Schicksal hindurchzusehen, also gebührend abzusondern und zu scheiden (R. 280). Der Grundgedanke und seine methodische Anwendung sind gut; anders werden wir über die ausschlaggebende Rolle urteilen, die der Willkür bei der Bildung der positiven Religionen zugeschrieben

wird. Ist es richtig, daß unendlich viel verschiedene Ansichten und Beziehungen möglich sind und auch wirklich werden sollen, daß jede den gleichen Anspruch hat? Gewiß will Schleiermacher nicht einer bewußten Auswahl das Wort reden, er meint ein ursprünglicheres, unreflektiertes Verhalten: der Subjektivismus, der Relativismus bleibt, er wird in das Universum selbst hineingetragen, das als ein grenzen- und ruheloses Weben und Wogen erscheint, nicht als eindeutige, objektive Wahrheit. Hebt aber nicht die Unbestimmtheit des Universums, aus der allein die unerschöpfliche Menge der Religionen entspringen kann, die Bestimmtheit jeder positiven Religion in sich wieder auf, wird nicht mit der Linken zurückgenommen, was die Rechte gegeben? Jede der Religionen ist nun doch nichts anderes als ein Glied, „in einer unendlichen Sukzession kommender und wiedervergehender Gestalten"; die „ganze Religion" soll nur in der Totalität all dieser Formen gegeben sein (R. 260), was natürlich zu dem Wahrheits- und Unendlichkeitsanspruch der größten positiven Religionen wie die Faust aufs Auge paßt. Schleiermacher liegt dabei auch das schöpferische Moment des religiösen Lebens am Herzen; er möchte für jede positive Religion das Wort Häresis wieder zu Ehren bringen, weil etwas höchst Willkürliches, d. h. menschliche Spontaneität, die Ursache ihrer Entstehung sei (R. 261). So wird ihm auch das stärkste Zugeständnis an die Genossen leicht.

Diese brauchen nämlich nicht bestürzt zu fragen, ob nun jeder zu einer der vorhandenen Formen gehören müsse. „Mit nichten, aber eine Anschauung muß in seiner Religion die herrschende sein, sonst ist sie so gut als nichts" (R. 261). Wer sich also nicht in eine schon bestehende schicke, d. h. wer „nicht imstande gewesen wäre, sie selbst zu machen," der werde „eine neue machen", „eine eigene erbauen". „Bleibt er allein damit und ohne Jünger: es schadet nicht (R. 262). Der Begriff der positiven Religionen wird damit erheblich erweitert, freilich zugleich erweicht; das Merkmal eingreifender geschichtlicher Wirksamkeit, ja Herrschaft wird ihm genommen; eine etwa auf ihren Bekenner beschränkte Privatreligion wird zu seinem Umfang gezählt, immer in der

täuschenden Annahme einer ins Unendliche gehenden, der ästhetischen vergleichbaren religiösen Produktivität.

Gewiß, es wird hinzugefügt, daß die Zugehörigkeit zu einer großen Religion keineswegs den Spielraum des einzelnen beschränke, daß es auch hier auf dem gemeinsamen Boden jedem möglich sei, „eigenes zu schaffen und hervorzubringen" (R. 264). Überhaupt zeigt Schleiermacher in einer schönen Ausführung, wie gerade bei jedem durch das Eintreten in eine positive Religion seine Religion in erhöhtem Maße „ein besonderes Individuum" wird (R. 264 ff.). Der „erhabene Augenblick", worin kraft eines einzigen und ganz spezifischen Reizes der Sinn fürs Universum aufgeht, gibt der bestimmten Fundamentalanschauung die Herrschaft und erweckt zugleich die ganz charakteristische Religiosität; er ist also der Ursprung eines „eigenen religiösen Lebens". Darum muß man „jedem ein eigentümliches geistiges Leben zugestehen, der als Dokument seiner religiösen Individualität ein ebenso unbegreifliches Faktum aufzeigt, wie auf einmal mitten unter dem Endlichen und Einzelnen das Bewußtsein des Unendlichen und Ganzen sich ihm entwickelt hat. Jeden, der so den Geburtstag seines geistigen Lebens angeben und eine Wundergeschichte erzählen kann vom Ursprung seiner Religion, die als unmittelbare Einwirkung der Gottheit und als eine Regung ihres Geistes erscheint, müßt ihr auch dafür ansehen, daß er etwas Eigenes sein und daß etwas Besonderes mit ihm gesagt sein soll" (R. 268). Ein unerschöpflicher Reichtum individueller Gestalten bietet sich darum gerade auf dem Feld der positiven Religion. Mit glühenden Worten zeichnet der Redner das Bild; von neuem kann man sehen, wie sehr der Individualitätsgedanke sich bei ihm aus religiösen Quellen herleitet. S. Eck hatte recht, auf diese Herkunft, insbesondere auf den Zusammenhang mit der Brüdergemeine, hinzuweisen. Nicht erdacht, sondern geschaut sind „die vielen merkwürdigen Bildungen", die „sich voneinander unterscheiden durch die verschiedensten Abstufungen der Empfänglichkeit für den Reiz desselben Gegenstandes, ... durch die Mannigfaltigkeit des Tons, den die entschiedene Übermacht der einen oder der anderen Art von Gefühlen hervorbringt" (R. 270). Wirklich wahrgenommen ist,

„wie der religiöse Charakter des Menschen oft etwas ganz Eigentümliches in ihm ist, wie abgeschieden von allem, was er in seinen übrigen Anlagen entdeckt; wie das ruhigste und nüchternste Gemüt hier des stärksten der Leidenschaft ähnlichen Affektes fähig ist; wie der stumpfste Sinn für gemeine und irdische Dinge hier innig fühlt bis zur Wehmut und klar sieht bis zur Entzückung und Weissagung; wie der schüchternste Mut in allen weltlichen Angelegenheiten von heiligen Dingen und für sie oft bis zum Märtyrertum laut durch die Welt und das Zeitalter hindurch spricht". „Wo ich alle diese Gestalten gesehen habe? In dem eigentlichen Gebiet der Religion . . . unter den Heroen und Märtyrern eines bestimmten Glaubens, unter den Schwärmern für bestimmte Gefühle, unter den Verehrern eines bestimmten Lichtes und individueller Offenbarungen . . ." (R. 271).

Aus der neuen Schätzung der positiven Religionen ergibt sich die endgültige Ablehnung der sogenannten natürlichen oder auch Vernunftreligion, wobei unter Vernunft eine von der Realität der Geschichte abgelöste formale Vernunft gemeint ist, nicht die in der Geschichte und durch sie, also auch durch die positiven Religionen hindurch sich emporkämpfende und sättigende Vernunft! Während die positive Religion „gar starke Züge" hat, ist die natürliche Religion „gewöhnlich so abgeschliffen und hat so philosophische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigentümlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt" (R. 243); sie ist nur eine „dürftige und armselige Idee" (R. 248), der auch der Mangel an stark gezeichneten Charakteren unter ihren Bekennern entspricht (R. 272). Wie bei der Bekämpfung der Aufklärung und ihrer Erziehungsgrundsätze (3. Rede) oder der Staatskirche (4. Rede) wird der Gegensatz auch jetzt bis in die letzten Grundsätze hinein verfolgt. Die Freiheit, die sie ihren Anhängern verheißt, ist ja nur „die Freiheit, auch ungebildet zu bleiben, die Freiheit von jeder Nötigung, nur überhaupt irgend etwas Bestimmtes zu sein, zu sehen und zu empfinden" (R. 272). Woher das Mißtrauen gegen alles Eigentümliche in der Religion? „Sie wollen eben auch alle gleichförmig sein . . ., gleichförmig im Unbestimmten." Vollends darf die Religion eines Menschen keine eigene Geschichte haben

und mit keiner Denkwürdigkeit anfangen (R. 273). Mäßigkeit ist jenen die Hauptsache in der Religion; „durch den Unterricht und die Erziehung soll ihm das alles kommen". So wie sie den Glauben an den persönlichen Gott demonstrieren wollen, meinen sie, er müsse allen andemonstriert sein. „Das Wenige, was ihre magere und dünne Religion enthält, steht für sich in unbestimmter Vielseitigkeit da: sie haben eine Vorsehung überhaupt, eine Gerechtigkeit überhaupt, eine göttliche Erziehung überhaupt" (R. 274 f.). Die natürliche Religion kann nur da sein als Beleg dafür, „daß auch das Unbestimmte auf gewisse Weise existieren kann. Eigentlich aber ist es doch nur ein Warten auf die Existenz" (R. 276). Ihr Wesen „besteht ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und Charakteristischen in der Religion." Darum ist sie „das würdige Produkt des Zeitalters, dessen Steckenpferd eine erbärmliche Allgemeinheit und eine leere Nüchternheit war." Ihr Sträuben gegen das Positive und Willkürliche ist zugleich ein Sträuben gegen alles Bestimmte und Wirkliche. Es ist, wie wenn sich eine Seele vor der Geburt „wehren wollte, in die Welt zu kommen, weil sie nicht dieser und jener sein möchte, sondern ein Mensch überhaupt" (R. 278).

Hier, nach der Abgrenzung gegenüber der natürlichen Religion, benützt Schleiermacher die Gelegenheit, um einen Wesenszug der positiven Religionen besonders zu beleuchten (R. 282 f.). Religiöse Menschen, deren Religion mit einer Denkwürdigkeit beginnt, die von einer Wundergeschichte erzählen können, stellt er fest, sind durchaus historisch (R. 282). Auch dieses Wort steht an der Schwelle einer neuen Zeit. Ein halbes Dutzend Jahre zuvor hat Kant, hierin der Vollender der Aufklärung, den historischen Offenbarungsglauben als etwas zu Überwindendes dem reinen Vernunftglauben gegenübergestellt, dabei allerdings unter Offenbarung die Mitteilung statutarischer Begriffe und Gesetze verstanden, — ein nur aus der Zeitlage heraus erklärbares Mißverständnis. Oder weiter zurück hat Lessing im Nathan an den Religionen gerade ihr Beruhen auf Geschichte als Grund ihrer Unsicherheit bezeichnet. Schleiermacher dagegen weiß wieder etwas von der positiven Bedeutung der Geschichte für die Religion. Er spricht ihr die

höchste Würde zu, wenn er, wie wir früher sahen, Geschichte den höchsten Gegenstand der Religion nennt. Er scheut hier nicht zurück, die positive Religion mit der Geschichte in enge Berührung zu bringen. Alles freilich, ohne die alten Schranken nun völlig durchbrechen zu können. Er besorgt sofort, den nötigen Abstand preisgegeben zu haben. Das, was nicht das kleinste Lob religiöser Menschen ausmache, sei auch die Quelle großer Mißverständnisse. Man wirre zu leicht die Religion als etwas bestimmt Wesenhaftes und die Religion als Schule ineinander. Man verherrliche nämlich mit der unendlichen Anschauung, von deren überzeugender Gewalt man erfüllt sei, den Moment, worin sie zuerst in der Welt als Mittelpunkt einer eigenen Religion aufgegangen sei, an den die ganze Entwicklung sich historisch anknüpfe. Indem man dieses Faktum als die wohltätigste Wunderwirkung des Höchsten ansehe und alles in Verbindung mit ihm darstelle, verwechsele man es mehr oder minder unvermeidlich mit der Grundanschauung selbst, wodurch die Ansicht fast aller Religionen verschoben worden sei. Faktum und Grundanschauung also will Schleiermacher auseinandergehalten wissen: nur die Grundanschauung bezeichnet das Wesen der Religion, während das Faktum ihm lediglich zur äußeren Erscheinung gehört. Oder, um diese Forderung auf das Christentum anzuwenden, an das natürlich in erster Linie gedacht ist: wesentlich daran ist die auf alle gleichen Bekenner übertragbare und sie bezwingende Grundanschauung, wir könnten auch sagen: das Christentum Christi. Daraus heraus fiele dann der Glaube an Christus als religiöses Objekt, Christus selbst gehörte nicht ins Evangelium. Eine Auskunft, die, formal angesehen, Schleiermacher an Lessing annähert, während er natürlich im Verständnis der Grundanschauung über den Moralismus der Aufklärung erheblich hinausschreitet. An sich zwar wäre gegen die methodische Unterscheidung von Faktum und Grundanschauung nichts einzuwenden; für manche positive Religion läßt sie sich gewiß durchführen. Warum aber nun von vornherein das Fallgitter herablassen und zum unbedingten Gesetz erheben, was für einzelne Fälle zutrifft? Es ist doch die Angst, man könnte sich

zu sehr der Geschichte anvertrauen und sich ihr schließlich nicht mehr entwinden. Es ist die Angst vor einem potenzierten Irrationalen, das ausschließliche Herrschaft fordert. Doch wie, wenn die Grundanschauung wesentlich das Faktum selbst umschließt und mit ihm steht und fällt?

9. Judentum und Christentum.

Nach dieser längeren grundsätzlichen und methodischen Erörterung dessen, was unter dem Wesen einer Religion zu verstehen und wie es zu erkennen sei, will der Redner nur noch für zwei der höchsten die praktische Anwendung geben, für „die, welche unter uns noch mehr oder minder vorhanden sind" (R. 286). Das Judentum sei eigentlich eine tote Religion. Nach dem Entweichen von Leben und Geist sei sein Äußeres nur noch die unangenehme Erscheinung einer mechanischen Bewegung. Wie denn der eingeschränkte Gesichtspunkt ihm als Religion nur eine kurze Dauer habe gewähren können (R. 290f.). Nehme man alles Politische und Moralische hinweg, vergesse man den Versuch, den Staat an die Religion, um nicht zu sagen Kirche, anzuknüpfen, achte man auf das eigentlich Religiöse, so müsse man als die überall durchschimmernde Idee des Universums *die von einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung*, von einer eigenen Reaktion des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgehe, durch ein anderes nicht aus Willkür entspringendes Endliches bezeichnen. So werde alles betrachtet, Entstehen und Vergehen, Glück und Unglück; alle anderen Eigenschaften Gottes, welche auch angeschaut würden, äußerten sich nach dieser Regel: „belohnend, strafend, züchtigend das einzelne im einzelnen, so wird die Gottheit durchaus vorgestellt" (R. 288). Daher das Ansehen des Dialogischen, das in allem, was religiös sei, angetroffen werde. Eine höchst kindliche Idee, nur auf einen kleinen Schauplatz ohne Verwicklungen berechnet, wo bei einem einfachen Ganzen die natürlichen Folgen der Handlungen nicht gestört oder gehindert würden. Der religiös-politische Glaube an den Messias

sei die letzte mühsame Frucht gewesen, die sich lange erhalten habe, bis auch sie vertrocknet sei.

Hier sind Andeutungen der Erziehung des Menschengeschlechts von Lessing fortgesetzt, wo auch die dem kindlichen Zustand des Volkes entsprechende Ordnung von Versprechungen und Androhungen als die Hauptsache hervorgehoben ist (§§ 16, 29, 55). Was nicht hindert, Schleiermachers sicheren Blick für den nomistischen Charakter dieser Religion, und zwar in ihrem Zentrum, anzuerkennen. Den ins Judentum eingebetteten Prophetismus hat er in seiner Größe und Selbständigkeit dagegen niemals verstanden.

Die ursprüngliche Anschauung des Christentums wieder „ist keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich miteinander verbundenen Seiten dieser Anschauung." Ringsum Verderben! Schon in der physischen Welt infolge des selbstsüchtigen Strebens der individuellen Natur, wie auch der Tod um der Sünde willen gekommen sei. Ebenso die moralische Welt „vom Schlechten zum Schlimmeren fortschreitend", „verfinstert der Verstand und abgewichen von der Wahrheit, verderbt das Herz und ermangelnd jedes Ruhmes vor Gott". In Beziehung hierauf die Äußerungen der göttlichen Vorsehung in ihrer Größe angeschaut: „nicht auf die unmittelbaren Folgen für die Empfindung gerichtet in ihrem Tun, nicht das Glück oder Leiden im Auge habend, welches sie hervorbringt, nicht mehr einzelne Handlungen hindernd oder fördernd, sondern nur bedacht, dem Verderben zu steuern in großen Massen" und neue Schöpfungen mit neuen Kräften ins Leben zu rufen. Aber auch die religiöse Welt werde im Christentum als stets abirrend vorgestellt.

„Vergeblich ist jede Offenbarung. Alles wird verschlungen vom irdischen Sinn, alles fortgerissen von dem inwohnenden, irreligiösen Prinzip; und immer neue Veranstaltungen trifft die Gottheit, immer herrlichere Offenbarungen gehen durch ihre Kraft allein aus dem Schoße der alten hervor, immer erhabenere Mittler stellt sie auf zwischen sich und den Menschen ... und nie wird dennoch gehoben die alte Klage, daß der Mensch nicht vernimmt, was vom Geiste Gottes ist.“ So das Christentum, das am meisten und liebsten in der Religion und in ihrer Geschichte das Universum anschaut, gleichsam eine höhere Potenz der Religion, die Religion der Religionen (R. 291 ff.).

Man beachte, mit wie düsteren Farben Schleiermacher das Widerstreben des Endlichen gegen das Unendliche, ja die zunehmende Verschärfung des Risses vom Endlichen her und die Notwendigkeit wachsender Gegenwirkungen malt, wie darum der Mittlergedanke grundlegend wichtig wird. Das ist ein neuer Ton! Herder und selbst Kant sind hier noch im Moralischen stecken geblieben. Für Herder ist das Gottesgeschlecht der Menschen „zwar tief versunken, aber rettbar und nur durch sich selbst rettbar“ (von Rel., Lehrm. und Gebr. V, 28). Kant, der im Verständnis des Bösen Herder doch erheblich hinter sich läßt, vertraut zuletzt ebenfalls auf das in uns vernehmlich und wirksam sprechende Prinzip des Guten. Weshalb ihm für ein tieferes Mittlertum, überhaupt für die Bedeutung der Geschichte das Verständnis abgehen muß.

Auch in den Reden selbst hat die beschriebene Betrachtungsweise eine eigene Stellung. Zwar haben wir früher schon von der Nemesis vernommen, die Züchtigung und Strafen den Übermütigen austeilt, in derselben zweiten Rede aber auf dem Höhepunkt waltet der Glaube an „das beständige Fortschreiten aller menschlichen Dinge zu einem Ziel“ vor (R. 106). Daß die Absonderung des Endlichen, daß die Entgegensetzung so schwer sein könne, wird kaum jemand denken, der diese Worte liest, Schleiermacher hat es an jener Stelle seines Weges wohl selbst nicht gedacht. Gewiß überbietet in seinen Augen lediglich die christliche Anschauung die früher gebotene, er meint wahrscheinlich, nur einige genauere Züge in das zuvor noch allgemein gehaltene Bild

einzuzeichnen: ist es freilich nichts anderes als eine Überbietung, wird nicht vielmehr der Rahmen gesprengt und eigentlich ein Neuentwurf des Ganzen notwendig? Zerrinnen nicht z. B. jetzt die Illusionen vom frei schöpferischen und vom Willkürcharakter der Religion?

Wie oft in epochemachenden Schriften das Unebene, Nichtausgeglichene das am meisten Zukunftsmächtige enthält, so ist es auch in unserem Fall. Hier ist das Modernste in den Reden, verglichen mit dem an der Antike genährten klassischen Ideal der Humanität und Harmonie. Hier wird ein lange zurückgedrängtes und verschollenes starkes Spannungsempfinden dem Transzendenten gegenüber als wirksames Ferment ins Geistesleben hineingeworfen.

Abgesehen davon führt die beim Riß zwischen dem Endlichen und Unendlichen einsetzende Grundanschauung des Christentums nachdrücklich aus dem Bereich der Aufklärung heraus. Wir wenden uns zur Charakteristik der Reden zurück. Schleiermacher hebt als besonders bezeichnend für das Christentum seinen durch und durch polemischen Charakter hervor. Polemisch ist es nach außen, gegen jede falsche Moral, jede schlechte Religion; „in die innersten Geheimnisse des verderbten Herzens dringt es ein und erleuchtet mit der heiligen Fackel eigner Erfahrung jedes Übel, das im Finstern schleicht" (R. 294). So habe es die eschatologische Erwartung der Juden als gottlos zerstört — nur sieht der Redner nicht und hat es auch später nie gesehen, daß es eine freilich neue, gereinigte eschatologische Hoffnung selber vertreten hat. Bildungsreligion (2. Rede) und Christentum (5. Rede) werden sodann ineinander gefügt in dem Satz: „Nirgends gewiß verkannten sie die Grundzüge des göttlichen Ebenbildes, in allen Entstellungen und Entartungen sahen sie gewiß den himmlischen Keim der Religion; aber als Christen war ihnen die Hauptsache die Entfernung vom Universum, die einen Mittler bedarf" (R. 295). — Die Polemik ist aber in gleicher Weise gegen innen gerichtet (vgl. Herder, Von Rel., Lehrm. und Gebr. VI, 7: disputieren mag sie; aber nur mit sich selbst, indem sie das reine Gold von Schlacken sondert). Ein echter Protestant, sagt Schleiermacher: „Nirgends ist die

Religion so vollkommen idealisiert . . . und eben damit zugleich ist immerwährendes Polemisieren gegen alles Wirkliche in der Religion als eine Aufgabe hingestellt, der nie völlig Genüge geleistet werden kann. Eben weil überall das irreligiöse Prinzip ist und wirkt und weil alles Wirkliche zugleich als unheilig erscheint, ist eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Christentums. Nie zufrieden mit dem Erlangten, sucht es auch in seinen reinsten Anschauungen, auch in seinen heiligsten Gefühlen noch die Spuren des Irreligiösen" . . . (R. 295 f). Wenn einst, in den grübelnden Studentenjahren, der Jüngling sich gegenüber dem der Frömmigkeit eignenden Bestreben, ein Engel zu werden, zu dem Willen, bloß ein guter Mensch zu sein, bekannt (Br. IV, 38), wenn er damit das spezifisch Religiöse zugunsten des eigentlich Moralischen abgeschwächt hat: hier sehen wir ihn wieder vom religiösen Nerv des Christentums bewegt. Selbst das, was nach außen hin heilig gepriesen werde, sei nach innen immer noch einem strengen und wiederholten Gericht unterworfen, damit immer mehr Unreines ausgeschieden werde. — Mit dem Drang nach beständiger Sichtung verbinde sich weiter die Unersättlichkeit nach Religion, das Drängen auf ununterbrochenes Dasein im Gemüt (R. 298), weil in jedem von einem religiösen Empfinden entblößten Augenblick das Irreligiöse als herrschend vorgestellt werde. — Welches sind nun die dem Christentum wesentlichen Grundgefühle? Wie sei das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht in seiner Unendlichkeit zu nennen? Was ergreife uns dort, wo wir das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Nichtigen eng gemischt fänden, welcher Art sei die Stimmung, die diese Mischung überall voraussetze? Heilige Wehmut sei der Grundton aller religiösen Gefühle des Christen, so spreche sie z. B. aus jedem Wort dessen, der dem Herrn am Busen gelegen und uns das vierte Evangelium geschenkt. Heilige Wehmut — verklärter, leise verhüllter Schmerz, echt Schleiermacherisch, sicherlich auch ein christliches Gefühl; der Schwester in Gnadenfrei war es „Armsünderwesen genug" (Br. IV, 88).

Dies die Grundeinstellung des Christentums, dessen mannigfaltiges Verderben nicht beschönigt zu werden brauche, da die

Verderblichkeit alles Heiligen, so bald es irdisch sei, zu seiner tiefsten Überzeugung gehöre. Nun spricht Schleiermacher vom Stifter. Er bewundere nicht die Reinheit seiner Sittenlehre, noch die Eigentümlichkeit seines Charakters, die innige Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmut, was alles noch menschlich sei. — Das ist wieder die Abkehr von der Aufklärung und ihrem Moralismus, es ist auch ein Hinausschreiten über die letzte eigene Lebensepoche. — Das wahrhaft Göttliche sei die herrliche Klarheit seiner Idee, daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedürfe. „Vergebliche Verwegenheit ist es, den Schleier hinwegnehmen zu wollen, der ihre Entstehung in ihm verhüllt und verhüllen soll" (R. 301). Wenn alles Endliche der Vermittlung eines Höheren bedürfe, so könne das Vermittelnde, das doch selbst nicht wiederum der Vermittlung benötigt sein dürfe, unmöglich bloß endlich, es müsse der göttlichen Natur teilhaftig sein — ein freilich zweideutiges Wort. „Was sah er aber um sich als Endliches und der Vermittlung Bedürftiges, und wo war etwas Vermittelndes als Er?" Noch ein Schritt weiter, und Schleiermacher muß erkennen und aussprechen, daß also hier das Faktum unveräußerlicher Inhalt der Grundanschauung sei, demnach ihre Bedingung, ihre Grundlage, von ihr unablösbar; daß mit andern Worten der Sohn ins Evangelium gehöre. Die Folgerung wird nicht gezogen. Wir bleiben bei der anregenden, sich mitteilenden Kraft seiner Religiosität, beim Christentum Christi stehen, wie es die seinigen als etwas Gleiches von ihm herleiten sollen. Nie habe Christus ausschließliche Geltung für sich beansprucht. Er habe dies nur für seine Grundanschauung getan, sie habe er als etwas Bleibendes angesehen, ohne den Umfang der sich um sie kristallisierenden Anschauungen und Gefühle festlegen zu wollen, wie er auf die nach ihm kommende Wahrheit gewiesen habe. So auch hätten seine Jünger dem heiligen Geist nie Grenzen gesetzt, und die durchgängige Einheit seiner Offenbarungen sei überall von ihnen anerkannt worden (R. 302 ff.).

Der „Mittelpunkt", das Wesen, des Christentums ist also seine Hauptidee von göttlichen vermittelnden Kräften, die allen Konfessionen gemeinsam sei, so oft

dabei nach Form und Inhalt in ihrer Fassung gefehlt sein möge (R. 306). Schleiermacher gibt hier auch einen Wahrheitsbeweis, einen rein religiösen. Die Frage nach der Bedeutung für das allgemeine Geistesleben tritt ihm hier zurück. Unbeschränkte Freiheit und wesentliche Unendlichkeit schreibt er jener Hauptidee zu. Gut romantisch nennt er die Grundanschauung jeder positiven Religion ewig, um sofort diese Religionen alle und ihre ganze Bildung vergänglich zu nennen. Jede Übertreibung nach der einen Seite fordert wieder eine solche nach der andern. Das Christentum, erhabener über alle anderen, demütiger in seiner Herrlichkeit, habe diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt; es habe auf diese Zeit hingedeutet, wo kein Mittler mehr sein werde. „Aber wann soll diese Zeit kommen?" „Ich fürchte, sie liegt außer aller Zeit." Sollte wirklich eine Zeit kommen, wo die Verderblichkeit alles Großen und Göttlichen nicht mehr zu beklagen sein werde? „Ich wollte es, und gern stände ich auf den Ruinen der Religion, die ich verehre." Und sollte je eine Zeit kommen, wo die ans Universum anziehende Kraft so gleich verteilt wäre in der Menschheit, daß sie aufhörte, für sie vermittelnd zu sein? Diese Gleichheit sei jedoch wohl weniger möglich als irgend sonst eine. Zeiten des Verderbens stünden allem Irdischen bevor, neue Gottgesendete würden nötig, um mit erhöhter Kraft das Zurückgewichene an sich zu ziehen und das Verderbte zu reinigen mit himmlischem Feuer, „und jede solche Epoche ... wird die Palingenesie des Christentums" (R. 309).

Nochmals zuletzt ein Ausbruch von romantischem Subjektivismus. Das Christentum beanspruche keine Alleinherrschaft, es wolle nicht nur in sich Mannigfaltigkeit bis ins Unendliche erzeugen, sondern sie auch außer sich anschauen. Gern sehe es außerhalb seines eigenen Verderbens andere und jüngere Gestalten der Religion hervorgehen, dicht neben sich, aus allen Punkten, auch von jenen Gegenden her, die ihm als die äußersten und zweifelhaftesten Grenzen der Religion überhaupt erschienen. Und was sei nicht zu erwarten zu einer Zeit, die so offenbar die Grenze sei zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Dinge! Neue

Religionsbildungen stünden bevor, aus dem Nichts gehe immer eine neue Schöpfung hervor ...

Ein merkwürdiges Doppelgefühl erweckt das Ende. Hier ist die Religion, hier im Christentum, ergreift sie! Neue Religion wird sich bilden; der Blick wendet sich in die dämmernde Ferne. Aber entschwebt ihm dort nicht die Religion, indem sie nahe zu sein scheint, im Unendlichen? Und entschwebt uns mit ihr nicht die Seele des Redners?

Das ist nochmals das Romantische an dem Buch, das nur aus einem die Zeit zwischen zwei Ordnungen der Dinge in sich Erlebenden, das nur aus dieser fein schwingenden, selbständigen und anschmiegsamen Seele Schleiermachers Begreifliche.

11. Zusammenfassung.

Nur aus ihrer Zeit heraus sind die Reden zu verstehen, aus ihrem Zusammenhang mit der Romantik, deren Gesicht sie selbst um neue Züge bereichern. Erst hier, sagt Haym, kommt die „Antithese der romantischen gegen die aufklärerische Bildung zu voll entwickelter Bestimmtheit". Hier begegnen wir weiter, mit demselben Darsteller zu reden, der mannigfachen romantischen „Zuspitzung des Subjektivismus und Idealismus der Zeitbildung", nicht zuletzt einer Romantisierung des Christentums, dessen Tendenz zur Polemik und zur Wehmut in der Tat an die Schlegelsche Paradoxie und Ironie erinnert, das als Religion der Religionen wieder der romantischen Poesie als der Poesie der Poesien die Hand reicht. Bei allem die stete Furcht vor abschließender Gestaltgewinnung, das unablässige Hinausdrängen über die beharrende Form, der Zug zur Gestaltlosigkeit, etwa in der Auffassung der Kirche, selbst im gewissen Sinne in der Beschreibung der Religion an sich oder wieder des Christentums. Darum doch nicht das völlige Ernstmachen mit dem konkret-historischen Charakter der Religionen und ihren Ansprüchen. So werden sie samt ihrer historischen Eigenart, wird vor allem das Christentum sofort wieder möglichst sublimiert, möglichst von seinen konkreten Zusammenhängen abgelöst. Demnach ist dies methodisch und sachlich als die

eigentliche Schranke der merkwürdigen Schrift anzusehen, daß der Zusammenschluß mit der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entschieden genug vollzogen und festgehalten, daß der Blick nicht beständig genug in diese Wirklichkeit versenkt ist, die Erörterung nicht treu genug aus ihrer Tiefe heraus erfolgt. Das gelegentliche Hinübergleiten ins Ästhetische wird verständlich, wenngleich wir eine Wendung wie die von der Religion als dem Geschmack fürs Unendliche nicht zu sehr pressen dürfen. Dahinter stehen noch andere Begriffsbestimmungen, die nicht alle so stark aus Anempfindung an die Leser, d. h. aus apologetischer Nebentendenz gewählt sind.

Wie so oft, hängt auch hier die Schranke der Reden mit ihren Tugenden innig zusammen. Die idealistischste Auffassung des Christentums wird ihm und seinem Stifter noch am ehesten gerecht. Der ganze Idealismus der Bergpredigt, dieser letzte Radikalismus, wird freilich nicht erreicht, eben weil das Historische nicht nachdrücklich genug zugrunde gelegt ist. Zu den Tugenden gehört vor allem der Durchbruch des Unendlichkeitsdranges, wobei freilich die klassische Abrundung und Vollendung als etwas Vorläufiges problematisch wird, nicht mehr als das Letzte angesehen werden kann. Hier, wo sich tiefere Tiefen aufschließen, darf die Unruhe, die zugleich über das Leben kommt, wohl in Kauf genommen werden. Und wie wahr ist der Hinweis auf die Doppelbewegung, die Antithetik ganz echter Religion: die abstoßende Bewegung vom Endlichen zum Unendlichen und wieder die Hingabe an das Unendliche gerade im Endlichen! — Die Aufklärung hat das Göttliche auf dem Weg über die Außenwelt, durch Aufstieg von dieser Außenwelt aus gesucht. Zu einer klaren Scheidung von sinnlicher und geistiger Unendlichkeit ist sie dabei nicht gelangt. Schleiermacher fußt auf Kant, dem dieser Brückenbau als Bau ins Unsichere hinein mit Recht verdächtig geworden ist. Indem er den Weg durch das Innere aufdeckt, stellt er uns vor das wesentlich Unendliche, das nunmehr dem sinnlich Unendlichen bestimmt entgegentritt. Das ist die bleibende idealistische Grundlage noch jenseits der besonderen Formen des Idealismus bei unsern großen

deutschen Denkern, das Unveräußerliche, was auch wir nicht aufgeben dürfen. Besonders bemerkenswert und groß ist dabei die Freiheit von jeglichem Dogmatismus. Wir werden auf das Ursprüngliche zurückgeführt, auf den Akt, nicht als psychologisches Phänomen, sondern auf den Akt in seiner Bezogenheit auf ein Objektives. Immer wenn die Religion nach Zeiten der Veräußerlichung, der Ablösung des Objektiven sich auf sich selbst besinnt, erfaßt sie sich in diesem Grundakt, so bei Luther im Großen Katechismus, wo Gott das genannt wird, wozu man sich alles Guten versehen kann, so in den Reden, wo die Anschauung dem rastlos wirkenden Universum, wo der ehrfürchtige Blick dem Erlösungswerk der ewigen Liebe zugewandt, also mit Fug die Anschauung dem Gefühl logisch vorgeordnet ist. Indem Gott selbst nur in diesem Zusammenhang religiös ergriffen wird, erscheint er nicht mehr als der seiende Gott wie für die vorkantische Metaphysik, sondern als der stetig Handelnde; nur als solcher, als handelnder, als schaffender hat er religiöse Bedeutung, als Tatwille, nicht als Ding oder als Substanz; Fichtes Gedanken werden hier zum erstenmal ausgemünzt. Nun kommt wie die Ursprünglichkeit, so die Unmittelbarkeit, Unwillkürlichkeit des religiösen Vorganges, ja sein primär übermoralischer Charakter, auch seine irrationale Bestimmtheit zur Geltung, so sehr allerdings, daß der Zusammenhang mit den rationalen Seiten des Geisteslebens, besonders im ethischen Handeln, schwierig wird, — aber erkennen wir zuerst das Bedeutsame dieser Auskunft an! Der Kreis der Vernunft wird wesentlich erweitert, über die von Kant in ihrer Reinheit aufgewiesene theoretische, praktische, ästhetische Funktion, über alle aktiven Funktionen hinaus. Die passive Seite der Vernunft findet ihre Würdigung, sie wird nicht mehr einfach mit der sinnlichen Passivität vermengt; ja, sie erscheint als das Zentrale, als das Tiefste im Menschen. Der Kreis der Vernunft, sagen wir, wird erweitert, nicht gesprengt; das ahnungsvolle passive Erfülltsein von einem Göttlichen wird nun in ihren Bereich einbezogen, die Vernunft gewinnt einen neuen Richt- und Mittelpunkt, eine neue Tiefe, indem das Ästhetische seine führende Rolle an die Religion ab-

tritt. Die Religion wird so in dieser irrationalen Vernünftigkeit als göttlich-menschliche Erscheinung gefaßt, der Lebensprozeß der Menschheit und der göttliche Lebensprozeß sind innerlich miteinander verbunden; von einem Gegeneinander, das überwunden werden müßte, ist trotz aller Anläufe nicht zu reden. „Alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich" (R. 234). Der Widerstreit des Menschlichen und Göttlichen, der in der Beschreibung der Religion anklingt, in der Darstellung des Christentums stärker hervortritt, ändert doch nichts an der Grundansicht, er bildet mehr die dunkle Folie. So bleibt die Religion in dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen gerade in ihrer Passivität zugleich ein schöpferischer Vorgang, so ist auch hier dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet. Die Humanitätsreligion wird nicht erschüttert, sie behauptet sich trotz der Rätsel, die sich von ferne melden. Für ein Irrationales höherer Potenz, wie es tatsächlich im Christentum durchbricht, fehlt noch der Raum.

Wertvolles genug hat uns Schleiermacher immerhin schon mit dieser Humanitätsreligion geschenkt. Um es kurz zu sagen: hier ist Gott der Schöpfer neu erlebt; der Glaube des ersten Artikels wird in einer neuen Weise lebendig — wiederum darf eine Linie zu Luther gezogen werden. Wenn der Ewige sich bezeugt in allem individuellen Leben ringsum, schon in den individuellen Bildungen der Natur, dann in denen des Menschenlebens, zuhöchst in den mannigfachen Gestalten geistig individuellen Lebens mit ihrem unwiederholbaren Wert, wenn in der Weckung und Belebung geistig individuellen Lebens überall eine geheimnisvolle kosmische Liebe uns entgegendringt: wie ist hier der fromme Blick geweitet, das Verständnis göttlichen Wirkens und Schaffens bereichert, ausgedehnt auch über die Linie der biblischen Heilsgeschichte hinaus. Ein Heiligtum ist errichtet, innerhalb dessen Umfang Platz genug bleibt für ein Allerheiligstes. Schiller brauchte nicht mehr über die entgottete, entleerte Welt zu klagen: ein prophetisches Auge sieht sie von neuem Gottes voll und zeigt die Fußtapfen des Ewigen in allem Geschehen.

Für die Aufklärung ist Gott fern; er steht lenkend hinter dem Maschinenwerk der Welt, das er allerdings dem Frommen zulieb, zu seinem Wohlergehen lenkt. Jetzt wieder weiß die Religion von der Gegenwart göttlichen Lebens zu reden, von der Selbstbezeugung göttlichen Lebens im Endlichen, in allem Lebendigen, das uns umgibt. So lebhaft hebt Schleiermacher allerdings diese Gegenwart hervor, daß er der Gefahr nicht entgangen ist, hinter der Innerweltlichkeit die Überweltlichkeit des Göttlichen zurückzustellen. Doch wo das Recht ist, besteht auch die Möglichkeit des Irrtums. Und doch denkt er anderseits wieder viel höher vom Göttlichen und hebt es weit hinaus über alle klein-menschlichen Gedanken. Wie ernsthaft ist das anthropozentrische Verständnis der Religion dahinten gelassen! Sack, einer der würdigsten Vertreter der alten Schule, sein langjähriger Gönner, wirft ihm vor, daß er von keiner Dankbarkeit gegen einen unsichtbaren, ewig lebenden Wohltäter etwas wissen wolle; „ich verachte, verketzere und verdamme unverhohlen die nach meinen Einsichten verabscheuungswerte sog. Philosophie, die an der Spitze des Universums kein sich selbst bewußtes, weises und gütiges Wesen anerkennt, die mich zu dem Geschöpf einer Allmacht und Weisheit macht, die nirgends ist und überall; die mir die edle Freude, das unvertilgbar süße Bedürfnis rauben möchte, meine Augen dankbar zu einem Wohltäter aufzuheben, die unter meinen Leiden mir den Trost grausam entzieht, daß ein Zeuge meiner schmerzhaften Gefühle da sei, und ich unter der Regierung einer auf mein Wohl bedachten Güte leide" (Br. III, 277/9). Die Beziehung Gottes auf das persönliche Schicksal, auf Glück und Unglück ist für diese Frömmigkeit das Höchste. Es ist doch ein enger Standpunkt. Für Schleiermacher kehrt sich alles um. Das Universum ist das erste, all sein Handeln strebt danach, zu sich emporzuziehen; darum zerbricht es die vergängliche Schale unseres Wesens, schreitet gleichmütig lächelnd über unser kleines Glück hinweg. Dem Universum gilt es sich hinzugeben. Stirb und werde, heißt es auch in den Reden; das Große am Tod ist, daß er aus menschlicher

Beschränktheit herausführt; nur aus dem Verlieren seiner selbst erwächst das Gewinnen.

Indem Schleiermacher den religiösen Akt als Anschauung und Gefühl beschreibt, läßt er die Religion im Gemüt entspringen; ebenso gut könnte man sagen im Herzen, wie denn schon Luther den Sitz des Glaubens in Herz und Gemüt (cor, animus) sucht. Das Gemüt ergreift ahnungsvoll die Nähe göttlichen Webens und Lebens, erfühlt, ertastet das Unendliche in seiner Allgegenwart. Religion ist hier zuhöchst Gemütserlebnis des Unendlichen, nicht Gewissenserlebnis eines Unbedingten. Für Kant ist Religion auf das Gewissen gestellt, ist sie die Gewissensbeziehung auf ein Unbedingtes, auf einen unbedingten Willen. Dem Gewissen bleibt das Unbedingte, das unbedingte Gesetz, der unbedingte Wille, stets zugleich jenseitig, erhaben fern, überweltlich; die Strenge der Heiligkeit Gottes kommt so zu ihrem Recht. Die Einseitigkeit der Auskunft Schleiermachers wird von neuem deutlich; es fehlt das Erleben des Gewissens unter der Hoheit des göttlich Unbedingten. Wohl ist die Religion als geistige Funktion verstanden, aber sie ist nicht sicher genug als geistig-personale Funktion ergriffen; ohne die Beziehung auf einen unbedingten Willen ist reine Geistigkeit doch nicht dauernd festzuhalten, sie wird verwischt, erweicht, eine Gefahr, der Schleiermacher nicht genug vorgebeugt hat. Weshalb er auch nie, später erst recht nicht, zu einer streng geistig-personalen Auffassung der Religion gelangt ist. Tatsächlich stellen die Reden den begreiflichen und notwendigen Gegenschlag zu Kant dar. Es war groß, die Nähe und Gegenwart göttlichen Lebens anzuschauen; wir dürfen das über allem Anschluß an Kant nicht mehr verlieren. Es geht nicht an, Kant gegen Schleiermacher oder Schleiermacher gegen Kant auszuspielen; zusammen umspannen sie die Wahrheit, man darf es beklagen, daß die Natur nicht einen Mann aus beiden formte, daß bis in unsere Zeit hinein die beiden Auffassungen sich nicht zur Einheit finden. Bei Luther ist diese Einheit bereits vorhanden; Glauben entquillt sowohl dem Gemüt (dem Herzen) als dem Gewissen; dem Glauben ist darum Gott sowohl nah als fern, sowohl gegenwärtig als zukünftig,

sowohl inner- als überweltlich. Dieser Glaube ist sowohl auf ein Sollen bezogen als auf ein Haben, ist Nichtsein und Sein zumal, Erlebnis und Nichterlebnis in einem. Wie es denn eine Verengung ist, Luther lediglich nach Kant zu verstehen und ihn für eine neukantianisierende Theologie in Anspruch zu nehmen.

In den Reden spricht eine prophetisch-religiöse und eine philosophische Kraft. Man hat bald jene, bald diese Seite ausschließlich betont, ist dabei stets ungerecht gegen das Werk gewesen. Das Philosophische bildet gewiß mehr den Hintergrund, von wo aus freilich es alles leise durchdringt. Hinter dem Ganzen steht die Überzeugung, daß das strengste und folgerichtigste metaphysische Denken, die Transzendentalphilosophie, an den letzten Kern der Wirklichkeit nicht heranreiche, daß es das Universum vernichte, das es zu bilden scheine; wiederum Hand in Hand damit die andere Überzeugung, daß, was dem königlichsten Denken sich verweigere, dem ahnungsvollen frommen Anschauen sich auftue, daß die Religion als eigene ursprüngliche Reaktionsweise gegenüber dem Letztwirklichen, sie und nicht die Metaphysik oder Transzendentalphilosophie, den tragenden Grund des Geisteslebens bedeute. Es ist mitten im Siegeszug der deutschen idealistischen Philosophie der kühnste Angriff auf ihre Vormacht, ein so kühner Angriff, daß Schleiermacher selbst bald vor dieser seiner Kühnheit zurückgeschreckt ist und es in Zukunft nur wagte, die Religion einem selbstgenügsamen metaphysischen Denken zur Seite gehen zu lassen. Nichtsdestoweniger bleibt die Verteilung des Schwergewichts in den Reden groß und zukunftsreich; so allein kommt die Religion in ihrer Selbständigkeit und in ihrer substantiellen Tiefe zu ihrem Recht; so allein entrollt sich dem Philosophen die Aufgabe, diese substantielle Tiefe, den metaphysischen Gehalt der Religion, zu ermitteln, statt, sich darüber hinwegsetzend, die rätselvolle Wirklichkeit aus weniger zentralen Auffassungen und darüber hinaus aus eigenen luftigen Gedanken zu konstruieren. Tatsächlich würde dabei die Religion der Schlußstein eines Idealismus, der bis zur letzten Möglichkeit mit dem Wirklichen gesättigt und nicht das Schattenbild unserer eigenen

Beschränktheit wäre. Hat Schleiermacher nicht recht, in einem solchergestalt sich ausprägenden konkreten Idealismus den höheren Realismus gewonnen zu sehen, ohne den der naive Realismus auf die Dauer nicht zu überwinden ist (R. 54)? Bahnt sich hier nicht wenigstens im Ansatz die Aussöhnung jener schwierigen unser Geistesleben durchziehenden, in den Namen Goethes und Kants sich darstellenden Gegensätzlichkeit an, so daß die Wahrheitsmomente eines jeden der beiden Standpunkte, statt auf die Seite gedrückt zu werden, sich der überragenden Synthese einordnen und an ihrem Platz volle Würdigung finden könnten?

Den Reden haften alle Züge eines Jugendwerkes an. Jugendlich kraftvoll und jugendlich weich, beides läßt sich zumal von ihnen aussagen. Wir begreifen, warum einem Manne wie Sack der Begriff der Religion „sehr unbestimmt" erschienen ist (Br. III, 107), daß er an der gleißenden, Abgötterei und Schwärmerei wie die Weisen und Guten umfassenden Toleranz ärgsten Anstoß nehmen und die an Spinoza erinnernde Erweichung des Gottesgedankens mit höchstem Mißbehagen beobachten mußte (Br. III, 277 ff.). Wir begreifen es freilich ebenso, daß die Schrift F. Schlegel zuletzt „zu bestimmt" vorgekommen ist: es ist Schleiermacher sehr ernst mit dem Bemühen gewesen, „in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen" (Br. III, 284). Seine Denkungsart hat in der Tat keinen anderen Grund als seinen eigentümlichen Charakter, seine angeborene Mystik, seine von innen ausgegangene Bildung (S. 285); so einfach nebelhaft und verschwommen ist seine Religion keineswegs, sie hat einen lebenskräftigen Kern, von dessen Wachstum viel zu erwarten wäre. Hier ist wirklich Eigenes; das Durchbrechen durch die Reflektiertheit nicht nur der aufklärerischen, sondern auch der romantischen Bildung bleibt groß, das Zurückholen der Religion in die Unmittelbarkeit des Erlebens, die Erschließung ihres Wesens als wunderbaren Ergriffenseins, Beschenktwerdens, Bewunderns usf. gehört zu dem Unvergänglichen, das heute wie immer rein zum Herzen zu reden vermag, auch durch die fremd gewordene Sprache hindurch.

Anhang: Die Briefe über das jüdische Sendschreiben.

Eine Probe auf das neugewonnene Verständnis der Religion bilden die Briefe, in denen Schleiermacher alsbald sich zur damals öffentlich verhandelten Judenfrage äußerte. Dem Verlangen der Juden nach vollen bürgerlichen Rechten stimmt er zu; ihnen diese vorbehalten heißt, die „Überreste alter Barbarei" verewigen (W. Theol. Bd. V, S. 10) und hinter dem Fortschritt „anderer Länder" zurückbleiben (S. 9). Als einen Widerspruch in sich sieht er es an, wenn die sog. christlichen Staaten die Juden als solche als Menschen zweiter Klasse behandeln, die mit dem Übertritt zum Christentum sogleich Vollbürger werden (S. 9ff.). Es sei nicht zu leugnen, daß die Juden mehr und mehr an der Bildung des Zeitalters einen verhältnismäßig gleichen Anteil nähmen wie die Christen, und daß unter ihnen diejenige Rechtlichkeit immer herrschender werde, welche die natürliche Folge eines sicheren Wohlstandes sei (S. 24). Überhaupt sei es nur gerechte Forderung, daß alle Bürger sein sollten, während nicht ebenso alle Christen sein müßten (S. 8).

Die bisherige Praxis, die ausschließlich das Christentum begünstigt, bringe dem Staat selbst wenig Vorteil, der Religion und der Kirche aber unsäglichen Schaden. Geradezu als Kirchenmann redet Schleiermacher, der einen solchen Schaden abwenden möchte. Das massenhafte Übertreten zum Christentum aus fremden, aus politischen Gründen sei das Schlimmste, was der Kirche zustoßen könne. In der Kirche seien so schon genug gleichgültige Glieder, die nur aus irgend welchen äußerlichen Absichten drin blieben; „ich wollte, wir könnten sie alle auf gute Art los werden"; ein weiterer Zustrom von außen aus ähnlichen Absichten könnte die Kirche dem Untergang nahe bringen. Innerliche Christen würden solche ehemalige Juden nicht, sie brächten aber „recht viel eigentümlich Jüdisches" mit, was eine neue Gefahr wäre (S. 22f.). Ein judaisierendes Christentum sei stets die Quelle alles Unheils gewesen; nur mit der größten Mühe und auf eine gewaltsame Weise und doch immer noch nicht vollkommen (in der Reformation offenbar) hätten wir uns davon

losgemacht. Die Kirche also müsse eilen, sich von dem Verdacht schnöder Proselytenmacherei durch einen kräftigen Schritt zu befreien; sie müsse sich schleunigst durch ihre vom Staat bestellten Wortführer und einzeln durch ihre angesehensten Lehrer womöglich gerade gegen den Staat über die ganze Angelegenheit dahin erklären, „daß sie ihn bäte, dieser für sie so drückenden Handlungsweise ein Ende zu machen, daß sie ihn bei seiner Liebe zum Christentum, dem er ja zugetan zu sein versichert, beschwöre, alles aus dem Wege zu räumen, was die Juden veranlassen kann, aus unreinen und fremdartigen Bewegungsgründen zum Christentum überzugehen". Ohne ihm vorzuschreiben, ob und wie er die Juden zur uneingeschränkten bürgerlichen Freiheit zulassen solle, könne sie vor der ganzen Welt bekannt geben, „daß sie gar nichts dagegen haben und sich garnicht für verletzt halten wolle", wenn er darüber ohne weitere Rücksichten eine mit seinen Einsichten und Absichten übereinstimmende Einrichtung träfe. Wenigstens könne sie ihn flehentlich bitten, wenn er sonst nichts tun wolle, auch die bisherige Ordnung in Gottes Namen aufzuheben (S. 25). Auch habe sie für sich keinen Anlaß, am bisherigen staatlichen Eheverbot festzuhalten.

Am Sendschreiben der jüdischen Hausväter mißfällt Schleiermacher die „Frage nach einem reinen oder vielmehr möglichst leeren Christentum" (S. 11). Ihm mißfällt das obschon vom damaligen jüdischen Standpunkt aus begreifliche Bemühen, den Übertritt „so leicht als möglich" zu veranstalten (S. 8), überhaupt die Abneigung gegen alles Konkrete im Christentum, das mit seinen Dogmen durchaus eng und hart aufgefaßt werde (S. 16 ff.). Noch mehr widert ihn aus einer der christlichen Gegenschriften die Äußerung an, daß alles Positive ja doch nur Kultus sei und die Religion überall dieselbe, also für die Juden kein Grund bestehe, den Übertritt zu verweigern; daß man es überhaupt mit der Wahrheit nicht so genau nehmen müsse, wo ein großer moralischer Vorteil in Aussicht stehe (S. 38). Ein solches „Christentum ohne Christus" kann er nicht begrüßen, — man sieht, wie Schleiermacher nachdrücklich über die Aufklärung

und ihre Haltlosigkeit hinausgewachsen ist. Das Verständnis für das Charakteristische in den einzelnen Religionen kommt hier sofort dem kirchlichen Bewußtsein zu gut. „Ich schäme mich, wenn ich es nur für möglich halte, daß achtungswerte Juden, die aber wenig Geistliche kennen und von dem Stande selbst selten richtige Ideen haben, von diesem auf andere schließen könnten" (S. 38 f.).

In einem Punkt freilich, ist zu urteilen, gibt Schleiermacher dem Geist der Aufklärung nach. In seiner Stellung zum Judentum selbst. Er zählt die Bedingungen auf, unter denen den Juden die volle Einbürgerung gewährt werden solle. Das unumschränkte Ansehen des Zeremonialgesetzes sei ein politisches Hindernis; wem es ernst sei, Bürger zu werden, solle das Zeremonialgesetz zwar nicht „ablegen, sondern nur den Gesetzen des Staates unterordnen," durch die Versicherung, „sich keiner bürgerlichen Pflicht unter dem Vorwand zu entziehen, daß sie dem Zeremonialgesetz zuwiderlaufe" (S. 28). So weit ist Schleiermachers Forderung verständlich und für die damalige Zeit wohl berechtigt. Aber sie geht noch weiter, sie greift in die religiöse Überzeugung selbst ein. Was er beim Christentum verwirft, hält er beim Judentum für möglich. Ein gereinigtes, „verändertes", auf das „Wesentliche" zurückgeführtes, sozusagen kantianisierendes Judentum allein ist in seinen Augen des vollen Bürgerrechtes würdig. Ein solches, das dem Zeremonialgesetz Schranken setzt und der Hoffnung auf den Messias förmlich und öffentlich entsagt, also sich als besondere neue Kirchengesellschaft darbietet; das demnach das eigentliche National-Politische abstreift und den Glauben aufgibt, einmal wieder eine eigene Nation zu werden, weil es sonst den Staat nicht als sein Vaterland und seine bleibende Stätte ansehen würde (S. 28 ff.). Gewiß kann sich Schleiermacher darauf berufen, daß der aufgeklärte Geist des jüdischen Sendschreibens das Zeremonialgesetz und den Messiasglauben als etwas Zufälliges, zu den ewigen Wahrheiten der eigenen Religion Hinzugekommenes beurteile: aber das zeigt gerade, daß seine Auffassung in diesem Fall selbst aufklärerisch bleibt und nicht zum vollen Verständnis

dieser ihm fremden Religion, etwa des religiösen Charakters der Messiashoffnung, durchdringt. Es ist, gerade vom Standpunkt, den er in den Reden errungen hat, aus betrachtet, eigentlich eine starke Zumutung an die Juden, wie denn die Entwicklung über ihn, wenngleich seiner tiefsten Erkenntnis entsprechend, hinausgeschritten ist.

Fünftes Kapitel.

Das Verständnis der geistig-sittlichen Welt in den Monologen und Luzindebriefen.

I. Die Monologen.

1. Allgemeine Charakteristik.

Ebenso schnell wie zu den Reden, hat sich Schleiermacher einige Monate später zu den Monologen entschlossen. Finden wir ihn noch im September 1799 wieder seiner künftigen Kritik der Moral zugekehrt (an Dohna, S. 17), so muß um seinen Geburtstag im November die neue Eingebung erwacht sein, um in wenigen Wochen ausgeführt zu werden. Als Neujahrsgabe darf die kleine Schrift Anfang Januar darauf den Weg in die Öffentlichkeit antreten.

Persönlichen Antrieben haben wir das Werkchen zunächst zu verdanken. Als Selbstrechtfertigung ist es gedacht, als Aussprache vor den Freunden, denen es den rechten Einblick in das eigene Innere gewähren soll. Die Freundschaft mit Fr. Schlegel hat schon lange schwere Stöße erlitten. Noch vor Vollendung der Reden ist der Riß kund geworden, vielleicht in einer Aussprache über die Luzinde, wobei Schleiermacher mit scharfen Worten nicht zurückgehalten hat (Br. III, 113). Ein „wunderbares Gespräch" über ihn selbst, über das Zentrum in ihm, zwischen beiden nicht lange hernach (Br. I, 226, vgl. Haym, 4. A., S. 565, Anm.) hat sie auch nicht zusammengeführt. „Du hast mir das Licht, das ich sonst gern von dir über dich wünschte," schreibt Fr. Schlegel, „auf eine so unfreundliche Weise gegeben, daß ich es lieber nicht verlangen will. Es fruchtet auch wenig; denn ich kann nun einmal nicht

so vorsichtig reden, und wenn nur eine Möglichkeit bleibt, meine Rede in einem gemeinen Sinn zu nehmen, so ergreifst du sie unfehlbar ... Nur erinnert mich die Gefühllosigkeit, mit der du es tust, natürlicherweise an die Art, wie du überhaupt meine Freundschaft mißhandelt hast" (Br. III, 117). „Es ist für jetzt unauflösliches Mißgefühl da" (S. 118). „Da ich zuletzt mit Dir über dich sprach, sprach ich eben ... von dem Mangel an Sinn und Liebe im einzelnen, der mich so oft geschmerzt hat" (S. 124). Dabei ist er es gewesen, der bereits in der Luzinde als Julius gegen Antonio-Schleiermacher versteckte Vorwürfe erhoben hat, um sie alsbald im Gespräch über die Poesie zu wiederholen (vgl. Br. III, 151). Schleiermacher wiederum spricht vor H. Herz die Klage aus: „Wie ich mit Friedrich stehe, weiß ich eigentlich nicht; es drückt mich gewaltig ... Sein gänzliches Nichtverstehen unseres Verhältnisses (nämlich Schleiermachers zur Adressatin) geht aus mehreren Stellen in der Luzinde klar hervor; aber es ist doch nicht alles, er versteht auch mein Verhältnis zu ihm nicht und deutet meine Demut und ehrerbietige Schonung nicht recht, aus der ich mir gar vieles versage" (Br. I, 227 f.). Die „unwiderstehliche Sehnsucht", sich in Monologen auszusprechen, so ganz ins Blaue hinein (Br. I, 277), verbindet sich bei ihm doch mit dem Bedürfnis, durch eine reine Selbstdarstellung die alten Mißverständnisse zu überbrücken. „Sehr würdig und sehr liebenswürdig" bezeichnet auch der Freund, was er zunächst auf sich beziehen muß; „aber nicht sowohl dadurch, als durch das Ganze oder auch den Geist andrer Stellen ist mir eigentlich das völlig gelöst, was mich in dem letzten Winter am empfindlichsten gekränkt hat" (Br. III, 165). Der zweite Monolog geht auf die persönlichen Streitfragen ein: es „klagen andere, die zwar verschiedener Natur, doch gleich mir in die Mitte der Menschheit einzudringen streben, es sei im Grunde beschränkt mein Sinn; ich vermöcht' es über mich, gleichgültig vor vielem Heiligen vorüberzugehen und durch eitle Streitsucht den unbefangenen tiefen Blick mir zu verderben. Ja, ich gehe vor vielem noch vorüber, aber nicht gleichgültig; ich streite, ja: doch nur, um unbefangen den Blick mir zu erhalten ... Es fürchtet der spät er-

wachte Geist, erinnernd, wie lange er fremdes Joch getragen, immer wieder aufs neue die Herrschaft fremder Meinung, und wo ein neuer Gegenstand ihm neues Leben zeigt, da rüstet er sich erst, die Waffen in der Hand, sich Freiheit zu erringen" (M. 53 f.) „So ist, was oft Beschränkung des Sinnes scheinen könnte, in mir nur seine erste Regung ... Oft hat sie feindlich die berühren müssen, die mir der neuen Einsicht Quelle waren. Gelassen habe ich es angesehen, vertrauend, daß sie es verstehen würden, wenn auch in mich ihr Sinn erst tiefer dränge. So haben mich auch oft die Freunde nicht verstanden, wenn ich nicht streitend, aber unteilnehmend ruhig vor dem vorüberging, was sie mit Wärme und frischem Eifer rasch umfaßten ... Mir ists versagt, wenn etwas Neues das Gemüt berührt, mit heftigem Feuer gleich ins Innerste der Sache zu dringen" (M. 55 f.). „Ist denn der eigne Charakter meines Wesens so schwer zu finden? Versagt mir diese Schwierigkeit auf immer den liebsten Wunsch meines Herzens, sich allen Würdigen mehr und mehr zu offenbaren? ... So ist's, wie oft mir auch gesagt wird, ich sei verschlossen und stoße der Lieb' und Freundschaft heilges Anerbieten oft kalt zurück" (M. 59).

Über allem Persönlichen ist es aber noch eine höhere Folgerichtigkeit, die Schleiermacher die unmittelbarere Aussprache einer schulgerechten, kritischen Darstellung vorausenden ließ. Auch hier war es nötig, das Positive zuerst hinzustellen, es war um so nötiger, als dadurch erst der Standpunkt der Reden seine innere Abrundung gewann. Jetzt erst, da auch die Monologen hinzugekommen sind, haben wir ein Ganzes vor uns, ein in seinen Grundzügen zusammenstimmendes Weltbild, das jedesmal nur unter verschiedenem Anblick erscheint. Die Religion setzt schon dieses Ethos voraus, ebenso wie dieses Ethos die Religion, von der es durchtränkt ist: Schleiermachers Ideen von Liebe, Ehe, Freundschaft sind von vornherein „religiöser" Art (Br. I, 230, vgl. R. 15); wir begegnen hier zum erstenmal auf dem Boden des deutschen Idealismus nicht bloß einem metaphysisch ausholenden, sondern einem religiös gestimmten Ethos. Das ist unverkennbar, so sehr es die kleine Schrift vermeidet, den Zusammenhang ausdrücklich

aufzudecken. Die unwillkürlichen Hindeutungen sagen genug, die durchgehende Stimmung kann nicht verborgen bleiben (vgl. Br. III, 174: Ritter meint, sie wären höher und heiliger noch als die Reden). Schon im ersten Tagebuch findet sich das Wort: „man kann völlig rechtlich sein ohne Religion, aber vielleicht nicht ganz moralisch ...“ (D. 101).

Bekanntlich hat Schleiermacher zuerst mit dem Plan eines Romans geliebäugelt, worin er seine Ansicht darstellen wollte. Jacobis und Fr. Schlegels Beispiel lockte. Letzterer redete ihm noch persönlich zu. Glücklicherweise hat ihn der unkünstlerische Sinn, von dem er in den Monologen spricht, ohne ganz daran zu glauben, vor diesem Abweg bewahrt. Glücklicherweise ist er auf der Bahn der Selbstbetrachtung aus den Schlobittener Jahren geblieben. Romantisch ist lediglich die künstlich rhythmisierte Form, an der manche gleich damals Anstoß genommen haben (Br. IV, 66 f.), die wir heute mit dem Unfertigen einer schnellen Niederschrift des wertvollen Inhalts wegen in den Kauf nehmen müssen.

Subjektives und Objektives, Persönliches und Grundsätzliches greifen in diesem lyrischen Erguß ineinander. Das eigene Streben, das „innerste Gesetz“ des persönlichen Lebens (Br. I, 377), ist nichts Zufälliges oder Willkürliches, es trägt sachliche Notwendigkeit in sich. Gewiß tritt das Subjektive voran, „und das Objektive liegt ziemlich versteckt nur für den Kenner da“; aber Schleiermacher kann umgekehrt solche, die sich in das Subjektive nicht recht hineinfinden, „auf das Objektive verweisen“, „und sie mögen sich jenes ... nur als Einkleidung nehmen“ (Br. I, 338). Das Große ist gerade, daß es sich, wie er sagt, nicht um tote Gedanken handelt, die man sich im Kopfe ausrechnet, sondern um Ideen, die wirklich in ihm leben und in denen er auch lebt (Br. I, 401).

Monologe sind keine wissenschaftliche Darlegung; sie enthalten also keine „Entwicklung der Prinzipien“, keine kritische Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten; es widerspräche ihrem Wesen, Grundsätze erst zu suchen, zu ihnen vom Boden schon feststehender Wahrheiten mühsam hindurchzudringen: ihrer Art ist es gemäß, „daß man sich nach der Beziehung der Grundsätze auf das einzelne fragt und sich der Anschauung des einzelnen nach

den Grundsätzen bewußt wird" (Br. IV, 66 f.). Damit ist nicht gemeint, daß die vorgetragenen Grundsätze einfach herrisch hingestellt würden und der Begründung entbehren müßten. Das wäre unvermeidlich, wenn ihre Begründung außerhalb ihrer läge, wenn sie ihre Wahrheit nicht unmittelbar in sich trügen; es wäre unvermeidlich, wenn sie erst einer vorausgehenden spekulativen Ableitung bedürften, wenn sie nicht ihrerseits durchaus auf die sinnvolle Tat des Lebens gestellt und erst von ihr aus begreiflich wären. Schleiermacher fürchtet freilich, mißverstanden zu werden, weil er in seiner Schrift keine förmliche Deduktion seines Standpunktes biete (Br. IV, 55). Letztlich ist er dazu von diesem seinem Standpunkt aus gar nicht in der Lage. Er glaubt keineswegs an die Macht einer allgemeinen theoretischen Beweisführung. Er läßt gerade einen solchen theoretisch-spekulativen Idealismus hinter sich. Mit aller wünschenswerten Klarheit grenzt er sich in dieser Hinsicht in der etwas späteren Anzeige von Fichtes Bestimmung des Menschen ab. Er hält Fichte vor, daß der theoretische Idealismus in der genannten populären Schrift selbst einen Umweg bedeute, daß er die entscheidende Frage nicht beantworte, also für sich unzulänglich sei; schließlich werde doch maßgebend auf die Stimme des Gewissens zurückgegriffen. Ist das vom spekulativen Standpunkt aus inkonsequent, so enthält es für Schleiermacher gerade den Fingerzeig für den rechten Weg. „Sollte man nicht vom Moralismus aus, sobald man nur über ihn denken will, auch notwendig auf den Idealismus kommen? Und sollte die Darstellung dieses Zusammenhanges, welchen ich ahne, uns nicht brauchbar und dem übrigen Zwecke des Buches nicht angemessen gewesen sein" (W. Phil. I, S. 530)? Was er hier zu ahnen behauptet, hat er tatsächlich in den Monologen bereits durchzuführen gesucht. Der Moralismus, den er meint, ist freilich ganz weit zu verstehen, als Lebenstat, Erlebnis im umfassenden Sinn. Damit wird also, genau wie in den Reden, *der Primat der Tat, des Erlebnisses gegenüber der Spekulation verfochten*, dort der Primat des religiösen Erlebens, hier der Primat der sittlichen Tat. Das ist nicht weniger Idealismus, aber *ein anderer Idealismus*, nicht mehr der theoretische

Idealismus, der in der transzendentalen Deduktion der Vernunftkritik seinen Ursprung hat; es ist ein Tatidealismus, der den praktischen Vernunftglauben Kants weiterbildet. Man könnte auch sagen: das ist ein Idealismus, der seinem Wesen nach alle Zusammenhänge mit dem antik-spekulativen Intellektualismus verleugnet. Bei der Übertragung des idealistischen Standpunktes ins Leben (Br. IV, 55) kommt also nicht einfach eine Kopie Fichtescher Ansichten an den Tag, sondern etwas wirklich Eigenes; es ist ein verheißungsvoller Anfang. Idealist will Schleiermacher sein und bleiben, insofern weiß er sich mit Fichte im allgemeinen verbunden; er will „denselben Gedanken" ausdrücken, doch ist es nicht von ungefähr, daß er es (mit J. Paul zu reden) „in anderen als den hergebrachten idealistischen Terminologien" tut (Br. IV, 70 f.): er erscheint uns in dieser Zeit als *ein aus Leben und Tat heraus denkender Idealist*, was ihn wiederum zugleich Jacobi „nähert" (Br. IV, 74). Darum also die immer wiederkehrenden Bedenken gegen Fichtes Auseinanderreißung von Philosophie und Leben, gegen eine Abstraktionsphilosophie, die der Macht der Denkspekulation so sehr vertraut. Dem Geist der Monologen entsprechend ist das wohl gleichzeitige Tagebuchwort auf jene gemünzt, deren Philosophie ein lebloses Gemälde wird, „*wenn sie erst das Licht des Lebens verlöschen müssen, um durch den engen Raum der Abstraktion ihr Inneres abzubilden*" (D. S. 118). Deshalb endlich auch der Anspruch, mit dem eigenen Idealismus in der „wirklichen Welt" zu gründen (Br. IV, 55) und nicht etwa gleich der zeitgenössischen Spekulation im gemeinen Kreis abenteuerlicher und hergebrachter Formen hängen zu bleiben (R. 53); der Anspruch also, mit diesem Idealismus zugleich einem neuen Realismus, einem höheren freilich als dem von der Transzendentalphilosophie mit Recht entthronten (R. 54), den Boden zu bereiten, — nicht durch Zusammenflicken zweier einander fremder Bestandteile (wie man das meistens meint), sondern durch eine, eben die beschriebene, *Neufassung des Idealismus* selbst.

Um die Frage nach dem Sinn des Lebens handelt es sich. Es ist die alte Frage, die den Jüngling schon in Schlobitten be-

schäftigt hat. Der innere Fortschritt bezeugt sich dadurch, daß Schleiermacher sich jetzt wirklich eine befriedigende Antwort zu geben vermag. Die Monologen bleiben kein Fragment mehr. Anklänge an die früheren Gedankengänge finden sich, wie nicht anders zu erwarten. Die ehemalige genaue Ausführung über die „Gerechtigkeit in der Verteilung des Glücks" (Wert des Lebens, D. 57 ff.) schwebt z. B. vor Augen, wenn wir jetzt in derselben Sache vernehmen, „ich finde überall dieselbe Formel" (M. 73). In einer wichtigen Beziehung ist die Haltung gleich: der Mensch wird nicht aus sich und nicht über sich hinausgewiesen zu einem beherrschenden Willen über alle Willen, er wird zu sich selbst zurückgeführt; dort, in ihm selbst, müssen die Würfel über Leben und Tod fallen (vgl. M. 101 f.). Gemeinsam ist also die Abkehr von einem supranaturalen Standpunkt, wie ihn noch Kant in seinem praktischen Vernunftglauben eingenommen hat. Darin ist Schleiermacher jetzt eher fester geworden. An Fichtes bald nach den Monologen erschienener Schrift findet er schon die Überschrift störend: „Wie kann doch einer, der an Freiheit und Selbständigkeit glaubt oder auch nur glauben will, nach einer Bestimmung des Menschen fragen? Und was kann diese Frage noch bedeuten, nachdem die andere vorangegangen ist: was bin ich? Soll sie auf ein Machen gehen, wozu ich da wäre, oder auf ein Werden? Auf ein für mich zufälliges Werden, welches durch ein anderes Bestimmendes in mir gewirkt würde? Unmöglich. Also, wenn alles Dasein nur um der Vernunft willen ist, auch ein Werden oder Machen durch die Vernunft und für die Vernunft" (Phil. I, S. 528 f.). Mit dem Kantischen Autonomiegedanken ist also in neuer Weise entschlossener Ernst gemacht; so sehr, daß nicht nur ein äußerlicher und eudämonistischer, sondern jeder Supranaturalismus verworfen ist. Aber Schleiermacher selbst kann nicht umhin, in den Monologen von einer erhabenen Forderung (M. 24), einem der Menschheit aufgegebenen „Ziel" (M. 79), einem über ihr stehenden „Sollen" (M. 40) zu reden. Wahrheit und Schranke seiner Auskunft halten sich die Wage; es wird weiter noch Gelegenheit sein, davon zu reden.

2. Der idealistische Standpunkt.

In den Reden spricht Schleiermacher einmal von durchgehauenen Aussichten, vor denen jeder vorübergeführt werde, damit sein Sinn den Weg zum Universum finde. Geborenwerden und Sterben sind dort solche Punkte (R. 153 f.). Jetzt im Beginn des ersten Monologs wird ein verwandter Übergang genannt, den menschliche Willkür erdacht hat, dessen wahre Bedeutung von so vielen mißverstanden wird; es ist der im Wechsel der Jahre sichtbar werdende Einschnitt in der unendlichen Zeitlinie, der eine unmittelbare Beziehung auf das Ewige und Unendliche ausspricht und die schöne Einladung zu einem unsterblichen Dasein außerhalb des Gebietes der Zeit enthält. Wer vermöchte an diesem „Beruf" zum höheren Leben das Ethische und das Religiöse zu trennen? Die geforderte Handlung ist beides zugleich. In ihr aber offenbart sich sofort das Wesen des Geistes im Gegensatz zum Verhalten der bloß sinnlichen Menschen.

Dieser Gegensatz bildet die Grundlage aller Ausführungen. Der Durchschnittsmensch kennt lediglich „sein Dasein in der Zeit", er kennt und sieht sich lediglich als äußere Erscheinung, die in den wechselnden Zusammenhang der Dinge hineingestellt ist. Sein Tun und sein Denken hat für ihn nur äußere Beziehungen. „In dem Bilde, was er sich von sich entwirft, wird er sich selbst zum äußeren Gegenstand, wie alles andere ihm ist; alles ist darin durch äußere Verhältnisse bestimmt" (M. 13). „So nehmen sie den zurückgeworfenen Strahl ihrer Tätigkeit für ihr ganzes Tun, die äußeren Berührungspunkte ihrer Kraft ... für ihr innerstes Wesen, die Atmosphäre für die Welt selbst, um welche sie sich gebildet hat" (M. 7). Das heißt sich wie der Fremde den Fremden betrachten, sich wunder wie klug dünken, indem man den letzten aufs äußere Tun gerichteten Entschluß belauscht, ihn mit dem ihn begleitenden Gefühl, mit dem ihm vorangehenden Begriff zusammenstellt (M. 32). Ein solcher Schluß vom Äußeren auf das Innere ist ganz unsicher, ist auf schwankende Vermutung aufgebaut. Hier ist nichts unmittelbar Gewisses, kein Erkennen des anderen oder seiner selbst (M. 33). Nichts steht dem fest, der „nur im Wechsel

flüchtiger Empfindungen und einzelner Gedanken" sich selbst sucht, der im schwindelnden Betrachten des ewigen Wirbels alles seines Seins und Habens stets begriffen ist, der, von diesem oder jenem einzelnen Gefühl geleitet, immer nur auf etwas Einzelnes und Äußeres sieht und der Empfindung des Augenblicks folgt (M. 100 f.).

Auf diesem Standpunkt gibt es, wie die Reden sagen, nur eine jämmerliche Empirie (R. 16) oder eine erklärende Psychologie (R. 156), für die als das Innere gilt, was in Wahrheit äußerlich ist, die sich darum nach dem Urteil Schleiermachers durch Unmäßigkeit erschöpft und fast ehrlos gemacht hat, — hier kommt eines der Verdienste des Idealismus in Sicht.

Noch etwas anderes schließt die beschriebene Auffassung ein: sie erblickt schließlich das Ganze in einem großen Zusammenhang der Notwendigkeit, als Mechanismus, in dessen Erklärung der Gipfel der Erkenntnis erstiegen wird. Der Mensch kommt sich dabei nur vor als „ein Zahn in jenem großen Rade, das, ewig kreisend, sich, ihn und alles bewegt" (M. 102). In abergläubischer Weise muß er Notwendigkeit „suchen und sie glauben, wo er sie nicht sieht, und Freiheit scheint ihm nur ein Schleier über die verborgene und unbegriffene Notwendigkeit betrügerisch gebreitet" (M. 23), wie ihn echtes inneres Handeln „nur als ein Schatten der äußeren Tat" dünken kann (M. 29). So ist er „der Zeit und der Notwendigkeit ein Sklave; was er sinnt und denkt, trägt ihren Stempel" (M. 13).

Ist hier nicht unter einem wichtigen Gesichtspunkt das spinozistische Weltbild gezeichnet? Jenes selbe deterministische Weltbild, in dessen Bann der Jüngling vor Jahren selbst befangen gewesen ist? Was hat ihn nun aus diesem Bann herausgeführt? Kant ist es nicht gewesen. Gerade weil er zwei Systeme, eines der Notwendigkeit und eins der Freiheit, schroff nebeneinander stellte, kaum auf Vermittlung bedacht, jedenfalls nicht dazu geschickt, reizte er den Scharfsinn dazu, auch auf dem Gebiet der Freiheit die Zeichen der Notwendigkeit zu entdecken. Das Größte an Kant ist dabei freilich verborgen geblieben. Demnach ist die Wendung nur Fichte und seinem stürmischen Denken zu ver-

danken: Fichte, der das eine System der Freiheit aufrichtet, um die Sinnenwelt und „alle Herrschaft, die sie über mich auszuüben, und allen Widerstand, den sie mir entgegenzusetzen scheint", eben als Schein hinzustellen (W. Phil. I, S 527), um die unselige Vorstellung von einem Unendlichen als Natur zu zerstören (S. 533). Fichte, mit dessen innerstem Motiv Schleiermacher nunmehr einig ist, wenngleich er methodisch und in der näheren Gestaltung seinen eigenen Weg geht! Ja, da später die Natur von neuem in ihrer Dunkelheit und Sprödigkeit zum Bewußtsein kommt, da wieder das System der Notwendigkeit nachdrücklich in den Gesichtskreis tritt, wird die Gefahr brennend werden, daß sich diesem das Gesetz der Freiheit angleiche, daß eine rückläufige Bewegung erfolge, — so stark wirksam erweist sich der logisch-monistische Hang in diesem wissenschaftlichen Leben!

Auch für Schleiermacher ist die Ansicht des sinnlichen Menschen nur eine — Ansicht. Der Standort ist falsch; er ist sozusagen zu niedrig gewählt. Sinnlich drückt zugleich ein Werturteil aus. Die sinnliche Betrachtung geht Hand in Hand mit einer äußeren Einstellung zum Leben überhaupt, mit einem „eitlen Tun und Treiben" (M. 9), mit dem Trachten nach Genuß und Glück. Wieviel davon gewonnen wird, hängt am unsichern Lauf der Welt, am Schicksal, an dessen Willkür das Auge ängstlich hängt. Im Grunde weiß das Herz, daß es verschuldet sei, und das sichere Vorgefühl des Irrtums erzeugt die Bangigkeit; das wahrhaft menschliche Bewußtsein ist zersplittert; herabgewürdigt zum Zuchtmeister, ist es als Stimme der gereizten Gottheit gegenwärtig (M. 33 f., 36); nur im flüchtigen Leben einzeln und bisweilen meldet sich ein zweifelhaftes Zeugnis der Vernunft, mit dem niemand etwas anzufangen weiß (M. 36). Sieht man aber auf das Letzte, so steht hinter allem ein Nichtwollen. Innere Trägheit ist, „was sie als äußere Gewalt bejammern" (M. 107). Wie sollte demnach eine theoretische Widerlegung ins Schwarze treffen?

Nur um eine Tatwiderlegung kann es sich handeln. „Das leere Geschwätz der Selbsterniedrigung ist längst für mich verhallt, zwischen mir und ihnen richtet in jedem Augenblick die Tat"

(M. 106). Das ist eine Tat, die nicht an uns getan wird, die nicht aus der Einwirkung von einzelnem auf einzelnes in uns hervorgeht, es ist eine Tat des „inneren Selbst" (M. 25), das damit allererst erwacht, ein inneres Handeln synthetischer Art vom Mittelpunkt her, worin sich ein damit selbst erzeugendes Ganzes erweist; es ist eine Tat also aus Freiheit und in Freiheit. Dort ist das einzelne wirksam, hier das Ganze, das Selbst; dort bleibt alles wie vereinzelt, so äußerlich; hier allererst entsteht Innerlichkeit; dort waltet Notwendigkeit, hier betreten wir der Freiheit „heiliges Gebiet" (M. 13). Innerlichkeit, Freiheit, Selbsttat aus dem Ganzen heraus: darin stellt sich der Geist dar, der immer verborgen in der Tiefe sich regt (M. 12), der jetzt aber schöpferisch herausbricht. Hier erst tut sich der Zugang zu unserem „wahren Wesen" auf, das nicht einfach empirisch da ist, das erst da ist, indem es sich handelnd selber hervorbringt, das sich nur dadurch entfaltet, daß es alles zeitlich Gegebene in ein höheres, freieres Leben verwandelt (M. 14 f.), es selbstmächtig sich aneignet. Hier geschieht also nicht bloß etwas, hier wird ursprünglich gehandelt. Hier wird der Mensch, wird Menschheit, beides höchste Wertbegriffe, worin sich die Wesensverschiedenheit vom Tier ausdrückt. Mit diesem teilen wir Vorstellung und Gefühl; unser eigen ist die Selbsttat, die uns über den Mechanismus des seelischen Ablaufes erhebt. Damit überwinden wir auch die Zeit; Zeit ist Vereinzelung, ist Äußerlichkeit, Nebeneinander. Geist ist Zusammenfassung, ist innerliche Ganzheit, — offenkundig kommt Kants Lehre von der Zeit Schleiermacher sehr zustatten, an ihrer bloß empirischen Geltung rüttelt er in keiner Weise, wie Haym längst gesehen hat (Aufs., S. 393); sein Glaubensbekenntnis setzt sie gerade voraus. Menschsein heißt für ihn, ein bleibendes Werk sein, heißt Unvergänglichkeit, Ewigkeit, Unendlichkeit gewinnen (M. 14), Unendlichkeit als Leben, das von der Endlichkeit befreit ist, als Unendlichkeit des Ziels, das zugleich nah und fern ist (M. 145), als Unendlichkeit der schaffenden Tat: „unendlich ist, was ich erkennen und besitzen will, und nur in einer unendlichen Reihe des Handelns kann ich mich selbst ganz bestimmen" (M. 144).

Unendlichkeit, Ewigkeit, das sind religiöse Klänge. Hier stoßen wir auf die schönste Eigenart der Monologen. Diesen selben Akt der freien Tat beschreiben sie zugleich als „hohe Offenbarung" (M. 35), es ist der Akt, da „meines Wesens sich die Vernunft bemächtigt" (M. 107). In der freien Tat, die den Zutritt zur Unendlichkeit erschließt, bezeugt sich schon diese Unendlichkeit; die freie Tat ist metaphysischen Charakters, es ist eine Tat aus einer übergreifenden Lebenswirklichkeit heraus. Darum darf das schöpferische Wesen des Geistes auch Licht der Gottheit (M. 19), sein Leben ein „göttliches" Leben (M. 25) heißen: wundern wir uns noch des Wortes von den Mysterien des Geistes (M. 26)? Ein Werk des ewigen und alles bildenden Weltgeistes ist schon in den Reden nur der, der als freier, durch eigene Kraft tätiger Teil des Ganzen und so als eigentümlichen Wertes erscheint (R. 237, 71). Überhaupt verstehen wir jetzt noch besser, warum dort das Universum nicht sowohl als ruhendes Sein, sondern als Leben und Tat gefaßt ist, warum es erst im Reich der Geschichte uns wirklich nahe kommt. Seine wichtigsten Exponenten sind offenbar gerade Freiheit und Tat. Im Tagebuch aus der Zeit unserer Schrift wird Tätigkeit die Hauptsache im Universum genannt (D. 117). Reden und Monologen stellen nicht, wie man gemeint hat, die spinozistische und die Fichtesche Weltansicht nebeneinander; es ist verwandelter Spinozismus und verwandelter Fichtianismus in einem, es ist der Fichtesche Gedanke in Religion getaucht, es ist ein einheitliches Lebensgefühl, das man eben als schleiermacherisch hinnehmen muß. So ist es kein Widerspruch, wenn in den Monologen die Individualität auf die Beschränkung der menschlichen Natur durch der Freiheit erste Tat, auf eine ursprüngliche Selbstbestimmung, „wer ich werden sollte", zurückgeführt wird (M. 103, vgl. 39), während die Reden jedes intellektuelle Wesen aus einer Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen begreifen (R. 267, 266). Beides deckt sich, es stellt denselben einheitlichen metaphysischen Vorgang dar; nur im Zusammenschauen erreichen wir die volle Wahrheit.

Mit der freien Tat verbindet sich aber alsbald eine neue Handlung, womit sich erst die Geistigkeit völlig begründet: es ist

die Selbstanschauung, das Bewußtsein um die Tat. Gerade weil die Tat, die sich aus der Herrschaft der Außenwelt losreißt, höchste Bewußtheit voraussetzt, ist sich der Mensch dabei unmittelbar seiner Handlung bewußt. Hier ist er nicht mehr sich fremd, hier ist ein unmittelbares Sicherkennen möglich, hier „weiß ich es, wer ich bin" (M. 22). Der sinnliche Mensch kommt nicht zum Erkennen, weil er sich dem Einzelnen gegenüberstellt und an diesem haftet. Der Geist erkennt sich wirklich, weil er seinen Blick auf seine Tat als Ausdruck seiner selbst gerichtet hält. Nun ist nicht das Einzelne, nicht das Viele das erste, sondern das Eine, das Selbst, das Ganze. „Im Innern ist alles eins, ... in jedem Handeln ist das andere auch enthalten. Drum hebt auch weit über das Endliche, das in bestimmter Folge und festen Schranken sich übersehen läßt, die Selbstanschauung mich hinaus... Ein jedes Tun stellt mir mein ganzes Wesen dar, nichts ist geteilt" (M. 24). „Ja, wenn ich selbst ... nur dies und jenes in jedem Augenblick bestimmt begehrte, wenn jemals irgend eine einzelne Tat das Ziel von meinem Wollen wäre: dann könnte sich mir dies Ziel, wenn ich's ergreifen wollte, weit aus den Augen rücken, ... niemals kann mir es so ergehn! Leb' ich doch im Bewußtsein meiner ganzen Natur" (M. 103 f.). Damit ist der Geist zu sich selbst gekommen, ist er nicht mehr an ein anderes, außer ihm Liegendes gebunden; „es bedarf der Geist nichts als sich selbst, und es vergeht nicht die Betrachtung dem zurückbleibenden Gegenstand, noch stirbt der Gegenstand vor der überlebenden Betrachtung" (M. 28).

Eine wichtige ethische Folge tritt sofort ins Licht: die Freiheit von Schicksal und Glück, also gerade von dem, was den sinnlichen Menschen knechtet. Das Leben des Geistes hängt nicht mehr am Ertrag, am äußeren Ergebnis, nicht daran, „was zustande gekommen ist und feststeht durch mein Tun, und wie die äußere Darstellung dem Willen ist gelungen"; „mich fühl ich darum nicht besser und nicht schlechter", Schmerz und Freude gelten gleich viel. „Es zeigen beide das innere Leben an, und inneres Leben ist des Geistes Werk und freie Tat" (S. 19 ff.). Mein Tun war doch nicht leer, bin ich nur in mir selbst bestimmter und eigener geworden. Nicht umsonst hat einst der

Jüngling die Spannung zwischen dem Ethos und dem Glücksgedanken bei Kant erwogen. Jedes eudämonistische Empfinden ist dahinten gelassen, der Geist verschanzt sich im Bewußtsein seiner selbst, seiner inneren Lebendigkeit; das ist eine Freude, die ihm nichts rauben kann.

Die Weltansicht unsers Romantikers gewinnt sehr bestimmte Züge. Während für den sinnlichen Menschen die Welt das erste ist und der Geist ein kleiner Gast nur darauf, heißt es nun umgekehrt: der Geist ist das erste (M. 15), die Freiheit ist in allem das Ursprüngliche, das Erste und das Innerste (M. 19). Ja, es heißt: „Mir ist der Geist das erste und das einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffner Spiegel“ (M. 15)! Bereits der Eingang des ersten Monologs hat gelautet: „auch die äußere Welt, mit ihren ewigsten Gesetzen wie mit ihren flüchtigsten Erscheinungen, strahlt in tausend zarten und erhabenen Allegorien wie ein magischer Spiegel das Höchste und Innerste unseres Wesens auf uns zurück.“ Wir verstehen jetzt, warum das möglich ist! So hoffen schon die Reden einen Gewinn für die Religion aus der Erkenntnis, daß alles der Widerschein des Geistes ist und er sich in diesem Widerschein suchen darf, ohne sich zu verlieren oder aus sich herauszugehen (R. 171). Die Helden der Vernunft brauchen nicht zu spotten, daß man durch Erniedrigung unter den toten Stoff sie zur Religion führen wolle (R. 81). Überall ist Schleiermacher gleich weit entfernt von dem naiven Realismus, den er also auch als Belastung für den religiösen Sinn angesehen hat. Was ist nun von den Massen des körperlichen Stoffes zu halten? „Mir ist das alles nur der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit.“ „Gibt's einen Leib wohl ohne Geist? ist nicht der Leib nur, weil und wann der Geist ihn braucht und seiner sich bewußt ist? Mein freies Tun ist jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen scheint, nichts ist Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir auf sie, sie ist nicht etwas von mir Verschiedenes, mir Entgegengesetztes“ (M. 16). „Mich kann ich nur als Freiheit anschauen; was notwendig ist, ... ist die Anschauung der Welt, die in der heiligen Gemeinschaft mit allen ich erschaffen helfe“ (M. 18). „Ich

schaue des Geistes Handeln an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft" (M. 25). Mögen diese Sätze irgend jemand unbequem sein (meistens hat man sogar darüber hinweggelesen): sie stehen da, sie lassen einen potenzierten Idealismus erkennen, der wesentlich über die ethische Erfahrung hinausgeht. Die Fremdheit und Irrationalität der körperlichen Welt bedrückt nicht genug das Denken; die Vorsicht und Zurückhaltung Kants wird nicht geübt. Stolz vertraut der Geist seiner Macht (M. 103). „Wo ist die Grenze meiner Kraft? wo denn finge sich an das fürchterliche, fremde Gebiet?" Gewiß, nicht alle Äußerungen Schleiermachers stehen im reinen Einklang mit dieser idealistischen Konstruktion. Muß er doch selbst einmal von den „Mysterien der Natur" sprechen, an deren Grenze der Mensch halt zu machen hat (M. 116, vgl. Br. I, 343 „das lieblich-wehmütige Gefühl von der magischen Gewalt der Natur"), oder ein andermal praktisch als ein Letztes die Spannung gelten lassen, die das innere Leben des Geistes zur äußeren Gestalt des Lebens vorfindet (M. 121). Das sind Unfolgerichtigkeiten, die uns auf die verborgene Schwierigkeit hinlenken können, im übrigen aber hinzunehmen sind.

Aber entschwindet uns damit nicht die wirkliche Welt, die sich Schleiermacher doch ebensowenig wie den Idealismus hat nehmen lassen wollen? (Br. IV, 55.) Wir haben einfach zu fragen, was bleibt. Es bleibt der Geist. Es bleibt nicht der Geist überhaupt, nicht das Ich überhaupt, nicht die Vernunft überhaupt. Es bleibt der sehr konkrete Geist, der in freier Tat und Selbstanschauung sich bildet. Es bleibt nicht der eine konkrete Geist allein, es bleibt die Vielheit, die Gemeinschaft, das unendliche All der Geister; dieses allein und nicht eine selbständige Naturwirklichkeit „setze ich mir dem Endlichen und Einzelnen entgegen" (M. 17). Es bleibt also in der Tat eine wirkliche Welt, die Schleiermacher im Unterschied zu Fichte festhält. Fichtes Idealismus kommt im Grund nicht über ein Ich überhaupt, eine Vernunft überhaupt hinaus; vergebens sucht er von diesem Boden die Vielheit der Geister zu erreichen. Die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre heben es als einen

Hauptmangel an seiner Ethik hervor, daß ihre wesentlichste Bedingung, nämlich die Mehrheit der Individuen, „nicht als notwendig, sondern nur als eine bloße Möglichkeit abgeleitet und eingesehen werden konnte“ (W. Phil. I, S. 99). Demgenüber ist mit der Selbstanschauung des Geistes bei Schleiermacher nicht etwa lediglich die abstrakte intellektuelle Selbstanschauung des Philosophen gemeint, sondern eben die sehr konkrete Selbstanschauung des sich in sittlicher Tat emporringenden Einzelgeistes, die sich in jedem Fall neu gestaltet! Hier braucht die Wirklichkeit überhaupt nicht erst abgeleitet zu werden, von vornherein werden wir in sie hineingestellt. Hier ist der Idealismus fürwahr ins Leben übertragen, ist das Leben ins Licht des Denkens hinaufgehoben. Die Meinung der „Weisen“ (Fichtes vornehmlich), „Leben sei eins, und im ursprünglichen und höchsten Denken sich verlieren ein anderes“ (M. 26), ist eben als irrig durchschaut, als Irrweg sowohl für das höchste, d. h. philosophische Denken wie für das Leben. „Eile entgegen deinem Ziele, das ein anderes vielleicht ist als das ihre, ... warum soll denn nicht äußeres Handeln in der Welt, was es auch sei, zugleich sein können ein inneres Denken des Handelns? ... Teile nicht, was ewig vereint ist, dein Wesen, das weder das Tun noch das Wissen um sein Tun entbehren mag, ohne sich zu zerstören; ... arbeite an den heiligen Werken der Menschheit, ziehe an die befreundeten Geister, aber immer schaue in dich selbst, wisse, was du tust“ (M. 26 f.). Treffend sagt Haym (Aufs., S. 393): „Die Fichtesche Selbstanschauung über die Momente des Philosophierens hinaus ins Leben fortgesetzt, der idealistische Standpunkt Fichtes zur permanenten geistigen Haltung, zum Charakter verdichtet — das ist und in dieser Formulierung stellt sich für Schleiermacher selber das Wesen der Sittlichkeit dar“. Ja, darin hat er auch eine wirkliche Welt, hat er Boden unter den Füßen. Nur deshalb kann er auch ein Universum haben.

Wenn Freiheit das erste ist, wenn die Gemeinschaft der Geister allein den Namen Welt verdient, weil sie die Welt ist, die Geisterwelt, wie ist dann die Notwendigkeit zu erklären? Schleiermacher hat eine Auskunft. Er weicht nicht von seiner

Linie ab. Notwendigkeit ist die Folge des Zusammenstoßens der freien Geister. „Es stößt die Freiheit an der Freiheit sich, und was geschieht, trägt der Beschränkung und Gemeinschaft Zeichen" (M. 17). Also die Gemeinschaft selbst, die aus freier Tat entspringt, begründet Notwendigkeit, nämlich im Äußeren, für mein Wirken „in" ihrem Zusammenhang. Gehe ich dagegen in mich zurück, um mich selbst anzuschauen, „so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit und frei von der Notwendigkeit Schranken" (M. 19).

Statt also das Innere aus dem Äußeren zu erklären, gründet diese Weltansicht alles Äußere rein und genau auf das Innere (M. 22). Es ist eine Weltansicht ethischer Art; ihr erstes Wort ist eine „Forderung", nämlich nicht sterblich nur in der Zeit, sondern tätig, schöpferisch über der Zeit, unsterblich in der Ewigkeit das Leben zu führen (M. 25). Ihr bewegender Nerv ist also Glaube, nicht eine im voraus feststehende theoretische Erkenntnis, sondern ein tapferer Glaube angesichts der trägen Haltung der Vielen, angesichts der darum unendlichen Aufgabe, ein mutiges Ankerwerfen in der Zukunft, eine prophetische Hoffnung, die sich wie auf die eigene innere Tat, so auf das Seinsollende stützt. Einen teleologischen Idealismus ethischer Art haben wir vor uns. Das Wort Bestimmung hätte doch zur Klärung beigetragen. Das Tun untersteht doch einem Sollen, ist es auch gewiß kein fremdes oder äußeres Sollen, sondern ein inneres. Aber das Sollen ist stets größer als das Wollen, treibt es darum voran. Überhaupt vermag erst das Sollen die Eigenart der geistig-sittlichen Tat gegenüber jedem Naturvorgang endgültig zu sichern, der Verwischung des Ganzen vorzubeugen. Seine geringe Betonung ist jetzt noch ungefährlich, später aber wird sich das rächen.

3. Individualität und Gemeinschaft.

Es ist Diltheys Verdienst, auf die Bedeutung des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher hingewiesen zu haben. Viel genutzt hat es bei den Philosophen nicht, was aber die Wahrheit seines Hinweises nicht umstößt. Nicht genug ist freilich

von ihm das Größte betont, daß für Schleiermacher Individualität nichts ist ohne Zusammenhang mit der Gemeinschaft, daß sie einander tragen und innig zusammengehören. Hier erst wird der Gemeinschaftsgedanke philosophisch gewonnen; er wird gewissermaßen aus dem Bereich der Religion ins allgemeine Geistesleben verpflanzt. Kant weiß von Gemeinschaft ebensowenig zu reden wie von Individualität, mag auch der Neukantianismus heute die Gemeinschaftsidee in ihn hineinlesen. Ebensowenig leuchten diese Sterne für Fichte in seiner ersten Periode, sie sind ihm erst von Schleiermacher her aufgegangen, wovon wiederum die Philosophie nichts weiß.

Wie wichtig der Individualitätsgedanke bereits für die Religion der Reden ist, wurde früher berührt. Dort ist auch schon auf den einleitenden Blättern eine kosmische Theorie der Individualität geboten (R. 7 ff.). Als allgemeine göttliche Ordnung steht die Entzweiung des Wirklichen, die Zusammenschmelzung jedes bestimmten Daseins, „aus zwei entgegengesetzten Kräften" vor uns. Das gilt nicht nur von der Körperwelt, die von den Unterrichtetsten längst in diesem Lichte angeschaut ist, „es scheint mir, als ob auch die Geister, sobald sie auf diese Welt verpflanzt werden, einem solchen Gesetze folgen müßten". Jede Seele hat demnach teil an den beiden ursprünglichen Funktionen der geistigen Natur, dem Ausdehnungstrieb und dem Anziehungstrieb, — soweit geht auch Schiller, der in kritischer Analyse den empfangenden und bestimmenden Trieb unterscheidet (Asth. Erz. 13. u. 14. Br.); Schleiermacher erhebt sich darüber zu metaphysischen Ausblicken: „und die Vollkommenheit der intellektuellen Welt besteht darin, daß alle möglichen Verbindungen dieser beiden Kräfte . . . nicht nur wirklich in der Menschheit vorhanden seien, sondern auch ein allgemeines Band des Bewußtseins sie alle umschlinge, so daß jeder einzelne, ohnerachtet er nichts anderes sein kann, als was er sein muß, dennoch jeden anderen ebenso deutlich erkenne als sich selbst". Wie weit hier Geistesblitze Fr. Schlegels aufgenommen sind, wie weit ein gemeinsamer Besitz vorliegt, ist schwer auszumachen (in den Fragmenten findet sich der Satz: „Wer Sinn fürs Unendliche hat und weiß, was er damit will,

sieht in ihm das Produkt sich ewig scheidender und mischender Kräfte", bei Minor II, S. 277). Jedenfalls sind jene Andeutungen über eine polare Struktur der geistigen Welt höchst fruchtbar und wahr, auch ist ihre geniale Anwendung auf die Religion (Religion als antithetische Beziehung zum Endlichen um des Unendlichen willen), das Beste an den Reden, Schleiermachers ganzes Eigentum. Jene Auffassung wird nun in den Monologen von der ethischen Seite her ergänzt, hier wird sogar erst eine genaue Strukturerörterung geboten. Eine gewisse Verwandtschaft mit Goethe besteht, wie früher erwähnt; die Verwandtschaft darf aber kaum als Abhängigkeit ausgelegt werden; ebensogut ließe sich von einer Umbildung Fichtescher Gedanken sprechen.

Das polare Grundgesetz des geistig-sittlichen Lebens ist uns schon entgegengetreten. Tun — Schauen, Wirken — Wissen, Handeln — Selbstbetrachtung, es ist immer dasselbe Gegensatzpaar, dessen „innige und notwendige" Verbindung des Geistes Leben begründet (M. 34). Die Einheit von Selbsttat und Selbstanschauung ist auch nichts fertig Gegebenes, sie ist sittliche Aufgabe. In der Gottheit wohl denken wir uns das rein verwirklicht, was der Mensch sein soll (M. 28). In der göttlichen Weisheit, heißt es einmal in einer Briefstelle (IV, 94) mit Berufung auf Plato, ist „Gedanke und Bildung eins"; „bei uns ist es eben, was du die Einheit des Lebens nennst, die lebendige Persönlichkeit, die auch nachbildend jenen Gegensatz in sich zu überwinden sucht, wenn dies gleich nie völlig zustande kommt". Es ist freilich nicht bloß Aufgabe, es ist zugleich Erfahrung und Gegenwart. „Ein wahrhaft menschlich Handeln erzeugt das klare Bewußtsein der Menschheit in mir, und dies Bewußtsein läßt kein anderes als der Menschheit würdiges Handeln zu" (M. 34).

Das alles ist zunächst nur eine allgemeine Wahrheit, die das Menschliche an sich betrifft, noch nicht die besondere Individualität. Gewiß ist es ein großer Entschluß, einmal überhaupt Mensch sein zu wollen (M. 35). Schleiermacher gedenkt mit stolzer Freude des Durchbruches des Menschheitsgedankens, den er seither treu festgehalten hat. Es ist gewiß der erste Schritt, der aus der Tierheit emporführt zum Reich der Vernunft. Ganz verwandt

damit ist der Pflichtgedanke der Kantischen Philosophie, der die gleiche Würdigung erfährt (M. 39).

Gerade von Kant und Fichte her war das Menschheits- und Pflichterlebnis in seiner allgemeinen Form eine Großmacht geworden. Auch Schleiermacher ist lange unter dem Einfluß ihrer Deutung gestanden. „Lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des einen Daseins als das Einzige und Höchste anbetend, glaubte ich, es gebe nur ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in allen dasselbe sein, und nur weil jedem seine eigene Lage, sein eigener Ort gegeben sei, unterscheide sich einer vom andern“ (M. 38). Unter dieser Voraussetzung ist natürlich die Abstraktionsmethode begreiflich, die er selbst im „Wert des Lebens“ befolgt hat, die von Fichte so glänzend entwickelt ist. Daß unser Romantiker über den gemeinsamen Standpunkt innerlich hinausgedrungen ist, daß er den auf dem Leben liegenden logischen Bann durchbrochen hat, für die Ethik, für die Geistesphilosophie, nicht bloß für die Ästhetik, was schon Schiller getan hat, das gehört zu seinen bleibenden Verdiensten.

Menschsein überhaupt ist unmöglich etwas Letztes, was viele der Besseren wähnen; es ist als etwas Allgemeines im Grund nur eine Möglichkeit, die weiter drängt, die nur durch Besonderung zur Wirklichkeit wird. Diese Besonderung ist also der zweite, nicht minder wichtige Schritt, der erst zur „rechten Höhe der Menschheit“ (M. 38), zur „höheren Eigenheit der Bildung und der Sittlichkeit“ (M. 39) weitergeleitet. Schleiermacher redet hier als erster von Stufen ethischer Erkenntnis. Über dem Gefühl der Freiheit, der Menschheit an sich erhebt sich „etwas höheres Sittliches“, der Wille, als dieser besondere Mensch Mensch zu sein, die eigene Besonderheit nicht bloß als Natur hinzunehmen und jenseits ihrer Mensch zu sein, sondern sie gerade bis in die Wurzel hinein sittlich zu durchdringen. Es ist die Aufgabe, was nur dunkel in uns sich regt, statt es auszutilgen oder sich selbst zu überlassen, tätig zu ergreifen, zu echter, kernhafter Geistigkeit hinaufzuläutern, zu seiner Wahrheit abzuklären. Wer diesen Gedanken eines eigen geprägten „höheren Daseins“ nicht

gefaßt, stellt ja nur „im rohen Element die Menschheit“ dar (M. 39). Wir haben hier wirklich einen Fortschritt sittlicher Einsicht vor uns. Es genügt allerdings nicht, die Menschheit in ungebildeten rohen Massen anzuschauen; allerdings ist jeder dazu berufen, „auf eigene Art die Menschheit darzustellen, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare“ (M. 40). Als Werk der Gottheit endlich kann sich doch nur der betrachten und fühlen, der „einer besonderen Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat“. Es ist ein Erwerb von nicht geringer Tragweite. Damit ist auch die Schranke des bloß imperativischen Ethos überwunden, ist für ein bildendes Ethos die Bahn frei gemacht. Der innere sittliche Drang, das Gewissen als persönlich gestaltendes Prinzip (M. 33), kommt zur Geltung. Die Freiheit erscheint im neuen Licht. Was wären alle Regeln und Gesetze, wenn nicht im Selbst ein lebendiges Wollen hervorbräche, im individuellen Selbst ein individuell bestimmtes, konkretes Wollen eigenen Rechtes! Zu bemerken ist nur, daß über der Freude des Fundes Schleiermacher in neue Einseitigkeit zu fallen droht. Die unerläßliche Bedeutung des Imperativischen neben dem Schöpferischen verdunkelt sich nur zu leicht. „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille“ (M. 104). „Was du wirst, werde um dein selbst willen. Närrischer Betrug, daß du wollen solltest, was du nicht willst“ (M. 153). Das sind gewiß große, aber doch einseitige Worte. Das Wollen in Ehren, aber eine Spannung von Wollen und Sollen bleibt, ja, sie ist eine vorwärtstreibende Kraft, sie ist das bewahrende Salz, ohne das die Verwechslung des Menschen mit Erscheinungen der bloß organischen Welt, etwa der Pflanze, nicht verhütet wird.

Nun ist die Erkenntnis und Gestaltung des eigenen Selbst in seinem eigentümlichen Wert nicht leicht; sie war zumal nicht leicht im Zeitalter Kants und Fichtes. So ist der Mensch nicht immer seiner Sache sicher und „richtet lieber das Auge auf den Gemeinbesitz der Menschheit, den er so liebend und so dankbar festhält; er zweifelt oft, ob er sich als eigenes Wesen wieder aus ihm ausscheiden soll, aus Furcht, zurückzusinken in die alte, strafwürdige

Beschränktheit auf den engen Kreis der äußeren Persönlichkeit" (M. 41). Doch gilt es, auf das eigenste Bestreben der Natur zu merken, auch auf ihre darin sich meldenden Grenzen, auf das Nein, das darin spricht. Es gilt weiter, in einer beweglichen und vorschauenden Phantasie (M. 42) das sich herausarbeitende Bild seiner selbst zu ergreifen und seine Kraft dadurch zu beleben. Es ist nicht von ungefähr, daß hier in den Monologen zum erstenmal die Phantasie als ethische Funktion gewürdigt wird.

Eine freie Tat samt begleitender Anschauung im allgemeinen ist also eigentlich gar nicht wirklich; es gibt nur konkrete Tat, und diese Tat bedeutet von uran Näherbestimmung, Abgrenzung, Beschränkung. Wir stehen vor einer Urnotwendigkeit wahren Menschwerdens, die aber unbegreiflich genug nicht als fremde Gewalt, sondern als Ausdruck unserer Freiheit erscheint (M. 103). Wer sich davor fürchtet, bleibt im Vorhof der Eigenheit (M. 44), er will alles sein und ist nichts. Alles andere ist die einfache Folge (M. 40). Auf zwei Typen individueller Ausformung geht Schleiermacher ein, weil sie ihm für die Aussprache mit seinen Freunden wichtig sind (M. 44 ff.). Es sei zu sehr zweierlei, die Menschheit „in sich" zu einer festen Gestalt zu bilden und in mannigfachem Handeln auszudrücken und wiederum, sie in kunstreichen Werken sichtbar außer sich abzubilden. Er unterscheidet also eine spezifisch ethische und eine spezifisch künstlerische Begabung, Selbstbildung und Werkbildung, für sich das erstere in Anspruch nehmend, damit seinen unkünstlerischen Sinn eingestehend (was ihn freilich nicht vor der Einbildung bewahrt, in einem Werk der Kunst sein inneres Wesen zurücklassen zu können, M. 130). Eine solche Besonderung oder Selbstbeschränkung darf nun aber nicht als ein Heraustreten aus der Gesamtheit verstanden werden; sie ist vielmehr nur möglich in dauernder Bezogenheit auf sie, nur so führt sie nicht zur Verarmung, ist sie gewissermaßen zu ertragen, wird sie herrlich. *Individualität kann man nur in der Gemeinschaft werden*; Gemeinschaft ist ebensosehr Bedingung dazu, wie Individualität zum Erleben von Gemeinschaft. Es ist ein *wesensnotwendiges Wechselverhältnis*. Hebt man eine der beiden Größen auf, so ist auch die andere zerstört. Was

Schleiermacher unter Individualität versteht, hat mit dem sogenannten Individualismus nichts zu tun, es ist Widersacher jedes individualistischen Subjektivismus. Sich selbst in seiner Eigenheit betrachten oder erkennen kann man nur, wenn man sich von jeder anderen Eigenheit unterscheidet, also mit dem Blick die ganze Menschheit umspannt! Sich selbst bilden ist wiederum in der Abtrennung vom Menschenleben undenkbar, sondern vollzieht sich nur auf Grund des Bildens anderer, wie umgekehrt das Bilden anderer vom Bilden seiner selbst abhängt (M. 24, 50). Die Selbstabgrenzung setzt zugleich die Überwindung der Grenzen voraus. Im Konkreten teilt sich jenes zunächst abstrakt ins Auge gefaßte Tun und Schauen; ein Doppeltes steht vor uns: Selbstanschauung, Einkehr hier, allgemeiner Sinn, „Welt"-anschauung, „Empfangen" dort; Selbstbildung hier, Bildung anderer, „Liebe" dort, dieses zwiefach Doppelte dabei lebendig ineinandergreifend, „unendlich in zwiefacher Richtung immer fort" (M. 56). Allgemeiner Sinn und Liebe aber, die Bürgen individuellen Lebens und die Grundkräfte der Gemeinschaft zumal, dabei Schleiermacher so wichtig, daß er sie die höchsten Bedingungen der Sittlichkeit (M. 51), ja, die höchste Sittlichkeit selbst nennt (M. 50). Und gewiß waltet auch hier dieselbe genaue Verbindung von Tun und Schauen, von allgemeinem Sinn und Liebe, von Geben und Empfangen. Allgemeiner Sinn ohne Liebe, Empfangen ohne Geben — es wäre ein furchtbares Mißverhältnis, das bald das Gemüt zerrütten oder zur Gemeinheit herunterstürzen müßte (M. 51). Die Liebe also das Zentrum in diesem Ethos, das sich ihrer als seines innersten Wesens bewußt wird: die Liebe „mit keiner gemeinen Empfindung je gemischt, nie der Gewohnheit, nie des weichen Sinnes Werk", vielmehr edlen Ursprungs, der Freiheit reinste Tat und auf das eigne Sein der Menschen gerichtet (M. 62). Kants Unterscheidung einer pathologischen und einer praktischen Liebe kommt zu ihrem Recht; aber Schleiermachers Liebe ist nicht bloß herbes, pflichtgemäßes Wollen, es ist *erlebnisbedingtes Wollen*, edle Empfindung, etwas Quellendes. Vollends ist sie höher als Gerechtigkeit und Gesetz (M. 51). Liebe ist schon *über das Gesetz hinaus*, ist *beflügelt*. Gerechtigkeit, Gesetz kann

seelenlos sein. Liebe ist beseelt und beseelend, ist schöpferisch; Gerechtigkeit fordert Werk und Tat, Liebe dringt tiefer, *sie geht auf das Sein*, um das es ihr zu tun ist (M. 63). „Ja, Liebe, du anziehende Kraft der Welt! Kein eigenes Leben und keine Bildung ist möglich ohne dich". „Keine Bildung ohne Liebe, und ohne eigne Bildung keine Vollendung in der Liebe; eins das andere ergänzend, wächst beides unzertrennlich fort" (M. 51 f.).

Dreimal ist in unserer Geistesgeschichte groß und eigenartig von der Liebe geredet worden.

Zuerst von Plato. Er redet von der Liebe zu den Ideen, den Urbildern der Wirklichkeit, vom Heimweh nach der Welt dieser Urbilder. Liebe ist ihm sehnsüchtiges Übersichhinausgreifen, Drang von unten nach oben.

Sodann im Neuen Testament. Es redet von der sich von oben herabneigenden Liebe Gottes zu dem Sünder, von der sündentragenden Gottesliebe im Werk des treuen Knechtes, einer zugleich persönlichen und überindividuellen Liebe.

Endlich vom jungen Schleiermacher. Liebe ist ihm ein Wechselverhältnis individueller Wesen, Erleben des Verstandenwerdens in der eigenen Art und des Verstehens fremder Art zugleich, Ehrfurcht vor fremder Geisteseigenart, treues Insichaufnehmen, ja Fördern dieser Eigenart, Gewähren von Freiheit gegen freie Wesen aus eigener Freiheit.

Gewiß ist das neutestamentliche Wort von der Liebe das Größte, das Heiligste, das wir haben, das niemals verdrängt werden darf; es ist unvergleichlich. Aber auch Schleiermachers Wort ist eine köstliche Gabe. Das ist auch eine Frucht vom Baum des deutschen Idealismus. Nur ein Deutscher konnte diese Liebe und Ehrfurcht gegenüber fremder Sonderart denken und aussprechen!

Als *Geben und Empfangen* erscheint bei Schleiermacher das wahre Ethos. Im Grund umschließt Liebe beides, sie lebt aus Empfangen (Anschauen) und im Geben. *Wo ist je zuvor das Empfangen ethisch gewürdigt worden?* Für Kant und Fichte liegt es außerhalb des Gesichtskreises; rein spontanes Handeln ist ihnen eigentlich allein sittlich. Lauschen, sich öffnen

für die Welt des Geistes, sich von ihr erfüllen, sättigen lassen, das alles scheint ohne ethische Bedeutung und ist doch so grundlegend wichtig. Gewissermaßen kennt man dort nur das Ethos des Mannesalters, und die Jugend geht leer aus. Wer aber darf in diesem Sinn aufhören, zur Jugend zu gehören?

„Heiliges Gefühl" heißt bei Schleiermacher die Liebe. Der mitschwingende religiöse Ton ist nicht zu überhören. Aber wir wundern uns nicht. Wo das Ethos selbst nach einer Seite als Empfangen begriffen ist, läßt sich das religiöse Moment gar nicht von ihm abtrennen. Denn alles Empfangen weist über sich hinaus, ist irrational, geheimnisvoll. Nachdrücklich haben schon die Reden (R. 89) die innige und unzertrennliche Verknüpfung von Liebe und Religion hervorgehoben. Liebe zur Menschheit erst öffnet den Blick der Religion für die „Welt", das Universum, wie wieder aus dem universal-religiösen Erleben die Kraft der Liebe zur Menschheit wächst. Und wie könnte das Erlösungswerk der ewigen Liebe ohne Liebe angeschaut werden? Die Monologen sind in dieser Hinsicht wortkarger; einmal ziehen sie eine Linie über den ethischen Umkreis hinaus: „und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne sich mit dem Denken ins unermeßliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes zu verlieren!" (M. 24.) Dieses unermeßliche Gebiet des reinen Geistes ist nichts anderes als das Universum in seiner metaphysischen Bedeutung, das also von der „Menschheit" selbst unterschieden ist. Suchen wir Reden und Monologen zusammenzuschauen, so läßt sich das Verhältnis der beiden Funktionen und Sphären etwa folgendermaßen bestimmen. Die ethische Funktion schwingt zwischen dem einzelnen und der Menschheit, als Tun und Schauen; sie geht so weit, als dies Handeln nur reicht, sie sucht die Menschheit in dem Reichtum ihrer Gestalten, mit denen eine Wechselwirkung möglich ist. Die religiöse Funktion schwingt zwischen dem einzelnen als Glied der Menschheit (womit also das Sittliche gegeben ist) und dem Universum, als Anschauung und Gefühl; sie beginnt dort, wo das Handeln selbst ausgeschlossen ist, also dem Universum gegenüber, das allein als handelnd begriffen wird; sie sucht, über die Menschheit insgesamt übergreifend, den Geist,

der sich im Ganzen offenbart, „der ewigen Kräfte unvergänglich Gesetz, würdige, hohe Gestalt" (D. 117). Die verschiedene Gerichtetheit ist ebenso deutlich als die wurzelhafte Zusammengehörigkeit! Man könnte auch sagen: Ethos ist Empfangen und Geben, Religion reines Empfangen, reines überwältigendes Getragenwerden. Weil dem Ethos schon das Empfangen unveräußerlich ist, stehen sich Ethos und Religion nicht spröde gegenüber, sondern greifen ineinander. Ja, die Religion ist letztlich das Übergeordnete, an ihr hängt die letzte Gewißheit einer Realität, ohne die auch das Handeln wertlos ist. Einzelne Worte aus dem Tagebuch (D. 118) und den Reden zeigen noch eine verkürzte Perspektive, sofern bloß das Selbst und das Ganze als die Lebenspole gefaßt werden, also Menschheit und Universum noch nicht stärker auseinandertreten. Beim Blick auf beide Schriften kann über die wahre Tendenz Schleiermachers, die sich allerdings erst nach und nach völlig herausarbeitet, kein Zweifel sein. Darum dürfte er von den Monologen aus auch nicht mehr Religion und Moral so streng sondern, wie er es gelegentlich in den Reden getan hat. Aber vergessen wir nicht, daß er dort mehr eine von ihm abgelehnte Moral von der Religion trennt. Jedenfalls wäre es nunmehr zu spitzfindig, wohl ein „alles mit Religion", aber „nichts aus Religion" zuzugestehen. Das läßt sich nicht mehr scheiden, wenn das Ethos selbst zutiefst religiöser Art ist. Die künstliche Inanspruchnahme von Gefühlen wie Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid bloß für die Religion ist auch nicht mehr nötig, wo die Moral nicht nur als Achtung vor dem Gesetz und formale Tätigkeit gefaßt ist; jene Gefühle dürfen nun zugleich der wahren Moral zurückgegeben werden.

Mit wenigen zwar, aber sicheren Strichen hat Schleiermacher die strukturelle Verwachsenheit von Individualität und Gemeinschaft aufgezeigt. Welche Bedeutung seinen Intentionen zukommt, kann man daraus ersehen, daß sie heute (ohne Bewußtsein der Verbundenheit) in weiter ausgreifender Weise verfolgt und ausgebaut werden.[1])

[1]) Vergl. Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, Grundlegung der Kulturphilosophie.

Schon bei ihm tritt die soziologische Tragweite seiner Einsichten heraus, wie sich bald aus seiner Auffassung des Staates ergeben wird.

4. Das Lebensideal.

Wie man weiß, redet die spätere Sittenlehre Schleiermachers von zwei ethischen Grundfunktionen des Handelns der Vernunft auf die Natur, der organisierenden und der symbolisierenden, und läßt aus ihnen unter dem doppelten Gesichtspunkt des Identischen und des Individuellen das „höchste Gut" hervorgehen. Die Hauptzüge dieser Auffassung sieht man gewöhnlich schon in den Monologen vorgezeichnet. In der Tat beweisen mehrere Stellen, daß jene Unterscheidung bereits gewonnen ist. Das freie Tun der Menschheit, hören wir schon hier, ist auf ihren gemeinschaftlichen Leib, die Körperwelt, hingerichtet, „um ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln und alle seine Teile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zu zeichnen" (M. 16, vgl. 20; ebenso R. 72). Aber man hat meistens übersehen, obwohl die Steine schreien, daß Schleiermacher mit jenen Tätigkeitsformen jetzt noch durchaus nicht sein wahrstes Ethos, sein eigentlichstes Ideal, ausdrückt. Damit ist für ihn nur eine bestimmte Stufe sittlicher Arbeit bezeichnet, nicht die höchste. Ja, er empört sich gerade dagegen, daß man in der „Bildung der Erde" (M. 87), in der Kultur also, den letzten Sinn, das höchste Ideal suche. Über dem Lebensideal der Aufklärung sehen wir ein neues höheres, innerlicheres Ideal aufleuchten, das wir als spezifisch idealistisch ansprechen müssen.

Wie schon in den Reden, nur in stärkerer persönlicher Ergriffenheit, gilt die Anklage dem selbstgenugsamen, fortschrittstrunkenen Geist der Aufklärung. „Von Verbesserung der Welt spricht das verkehrte Geschlecht so gern" (M. 69). Noch nie hat sich ein früheres so schamlos gebrüstet und schnöde jeden, der eine bessere Zukunft sucht, beschimpft (M. 70), — unwillkürlich denkt man an Nicolai und seinesgleichen. Ja, wem es genügt, daß der Mensch die Körperwelt beherrsche und im Gefühle solcher Herrschaft sich seines Lebens erfreue, der stimme mit ein in dieses laute Lob. Schleiermacher will nicht mißverstanden werden. Er

weiß die Kultur insgesamt zu schätzen, er weiß, wie notwendig, wie grundlegend wichtig sie ist. Die Kultur verbindet und steigert die Kräfte der einzelnen, sie schenkt das Gefühl eines gemeinsam erhöhten Lebens (M. 71 ff.). Aber das peinigt ihn „bis zur Vernichtung, daß dies das ganze Werk der Menschheit sein soll, darauf unheilig ihre heilige Kraft verschwendet". Er bleibt mit seinen Forderungen nicht bescheiden bei diesem bessern Verhältnis des Menschen zur äußeren Welt stehen. „Genügt's dem Geiste, daß er nur den Leib bewohne, fortsetzend und vergrößernd ihn ausbilde und herrschend seiner sich bewußt sei?" Kann es ihn befriedigen, daß die Menschheit von der Sorge für das eigene Wohlsein sich zur Sorge für das gleiche Wohlbefinden aller erhoben habe? Ist es nicht ein verkehrtes Wesen, ein niederer Götzendienst, daß nur dazu jegliche Gemeinschaft eingerichtet ist?

Aus zwei Gründen kann sich der Geist bei dem allen nicht beruhigen. Einmal, weil ich sonst abhängig von „Schicksal oder Glück" würde, d. h. „davon, wieviel der frohen Stunden ich geerntet, oder was zustande gekommen ist und feststeht durch mein Tun, und wie die äußere Darstellung dem Willen ist gelungen" (M. 19), also auch, weil sonst der Selbstwert der inneren Tat ganz der Leistung und dem Erfolg untergeordnet wäre. Sodann, weil über der dauernden Hinwendung zu den Sachen der Geist nicht zu völliger Einkehr bei sich selbst, zum Erlebnis unmittelbarer, zweckentrückter Gemeinschaft käme. Wahre Freiheit und wesenhafte Gemeinschaft, sie sind das Ziel, um deretwillen wir über die schon erreichte Stufe nachdrücklich hinausgewiesen werden.

Das Zeitalter freilich ist diesem Ziel durchaus feind, jedes Verständnis dafür fehlt. Herbe Enttäuschung harrt dessen, der ihm dennoch zustrebt. Einsam, von denen getrennt, die gleich ihm den Stab in die Hand genommen haben, muß er seinen Weg gehen. Eine Sache zu finden, ist jeder dem anderen behilflich; kein Mittel jedoch gibt es, zu erkunden, wo ein solch Gemüt zu finden, das „mir zur Nahrung des inneren Lebens unentbehrlich ist" (M. 75 f.). Die suchende Seele verirrt sich in dem ewigen Einerlei des Lebens, allein muß jeder stehen und unternehmen,

was ihm nicht gelingt. „Eine höhere, mehr innige Gemeinschaft der Geister ahnen und beschränktem Sinn und kleinen Vorurteilen zum Trotz sie fördern wollen, ist eitle Schwärmerei“ (M. 78). Dilthey ist erschüttert, auf der Höhe unserer geistigen Kultur dies tiefe Gefühl der Einsamkeit und Unterdrückung ausgesprochen zu finden, und möchte keins der wertvollen und großdenkenden Worte missen. Gundolf, der Literaturaufseher, hört daraus nur die Selbstgerechtigkeit eines kühlen Betrachters heraus. Unecht erscheint ihm jene Klage verglichen mit dem aufwühlenden Schmerz Hölderlins. Darum wird Schleiermacher denunziert, daß er, statt vor Sehnsucht zu vergehen, sich bequem mit der Phantasie in eine bessere Zukunft geflüchtet habe und, statt weichmütig Opfer der Zeit zu werden, als einer ihrer Führer zu Amt und Ehren gelangt sei, — Schleiermacher, der sein ganzes Leben im Gegensatz zu seiner Zeit gestanden, der wenige Jahre hernach, erst ohne Amt, haltend, was er gelobt, Glaube, Liebe, Kraft, alles in den Dienst des niedergeworfenen Vaterlandes gestellt hat!

Drei Lebensformen vor allem sind zur Verwirklichung höchster Sittlichkeit berufen. Aber alle drei sieht Schleiermacher entartet, sich selbst entfremdet (M. 79 ff.). Es sind Freundschaft, Ehe, Staat. So, wie er sie vorfindet im Bewußtsein der Zeit, drücken sie keine innerliche Gemeinschaft aus, worin jeder eine Erhöhung seines eigenen Lebens findet, sondern sozusagen eine Genossenschaft zur Verstärkung der Macht über die Welt der Dinge. „Was da ist von geistiger Gemeinschaft, ist herabgewürdigt zum Dienst der irdischen.“ Alles, das Innerste, ist unter Zwecke gestellt!

In der Freundschaft ist man wohl bereit, dem andern äußerlich zu helfen, das eigene Wohlsein aufzuopfern. Aber kein Verständnis ist da für ihre wahre Aufgabe, für die Freiheit in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft in der Freiheit. Da ist „immer Feindschaft gegen die innere Natur“. „So muß jeder von seiner Eigenheit dem andern opfern, bis beide, sich selber ungleich, nur einander ähnlich sind“; „so gehen der Besseren viele umher, kaum noch zu kennen der Grundriß des eigenen Wesens, beschnitten von der Freunde Hand und überklebt mit fremdem Zusatz“.

Auch für die Ehe wird nun der Individualitätsgedanke fruchtbar; sie kann nicht bloß als Vereinigung beliebiger Geschlechtswesen geschätzt werden. Hier setzt sich von Schleiermachers Idealismus her eine wichtige Verfeinerung der bisherigen (sowohl der kirchlichen als philosophischen) Auffassung durch. Die Ehe geht darauf, aus zweien eins zu machen (D. 129), einen neuen gemeinschaftlichen Willen hervorzubringen; aber es bleibt ihnen „ein Geheimnis, was sie tun". Statt zur Gemeinschaft bringen sie es nur zu einem Nebeneinander, worin jeder sich seinen Willen macht nach wie vor und auf seine Kosten zu kommen sucht, — so äußerlich verstanden wird das heilige Band, das sie geknüpft. Wiederum sollte jede Ehe als Ganzes etwas Besonderes, anderes sein (vgl. Br. I, 246). „Es sollte jedes Haus der schöne Leib, das schöne Werk von einer eignen Seele sein und eigne Gestalt und Züge haben, und alle sind in stummer Einförmigkeit das öde Grab der Freiheit und des wahren Lebens". Ob man sich glücklich mache, ist überall die gleiche Frage; jedes höhere Ziel ist verborgen.

Schon im „Wert des Lebens" klingt eine hohe Meinung von Staat und Patriotismus an (D. 56). Auch im Katechismus für edle Frauen wird die Liebe zum Vaterland hervorgehoben (D. 84). Bewußt wenden sich die Reden über die Religion an deutsche Leser, in der Überzeugung, daß diese als die einzigen fähig und würdig seien, den Sinn für heilige und göttliche Dinge sich erregen zu lassen. Zugrunde liegt die Ansicht von einer tieferen religiösen Veranlagung des deutschen Volkscharakters im Unterschied zum nüchternen Sinn der Engländer oder zum witzigen und oberflächlichen Geist der Franzosen (R. 17 f.). Gelegentlich wird dort (R. 34) bereits der Staat das erhabenste Kunstwerk der Menschheit genannt, ein Ausdruck, dem wir sofort wieder in den Monologen begegnen.

Der friderizianische Staat, das einzig wichtige Vorbild für die Zeitgenossen, war ein Polizei- und Rechtsstaat; das war seine Größe und seine Schranke. Bürger und Gebildete führten zwar im Staat, in Wahrheit neben ihm ein eigenes Leben. Im Staat sah man ein notwendiges Übel, ein unentbehrliches Maschinen-

werk, dazu bestimmt, das äußere Zusammenleben zu regulieren und in Gang zu halten. Natürlich wurde er als Beschränkung, als Einengung des freien Lebens empfunden! Auch glaubten alle, „der sei der beste Staat, den man am wenigsten empfindet, und der auch das Bedürfnis, daß er da sein müsse, am wenigsten empfinden lasse". Mit ihm sich vertragen, ihn anerkennen konnte man darum, weil er Schutz und Förderung bedeutete für den Erwerb und selber den Erwerb in die Hand nahm, so Erwerbsstaat wurde. Unter diesem Gesichtspunkt hat der eudämonistische Sinn der Aufklärung den Staat gewürdigt. Immer ist es eine durch und durch mechanistische Auffassung vom Staat, der sich Schleiermacher gegenübergestellt sieht. Er erkennt sie mit Recht bei dem „Weisen" wieder, der in seinen Werken ein schematisches Musterbild für alle Staaten auf alle Zukunft niederlegt, bei Kant etwa oder bei Fichte, dessen geschlossenen Handelsstaat wir hier im voraus beleuchtet bekommen, überhaupt bei den mannigfachen Staatsverbesserern, die in die Gestalt ihres Staates gern die übrigen zwängen möchten. Als ob ein Staat nach der Schablone gemacht werden könnte! Der Staat wird doch nicht gemacht, wie viele träumen, er wächst geschichtlich aus Stamm und Volk, aus der Nation heraus. Er ist überhaupt nicht bloß Form, die künstlich erdacht und einem Lebensganzen aufgedrückt werden könnte, also auch nicht bloß Rechtsform, er ist das „Vaterland", er ist die gewiß eigengesetzliche Darstellung einer ganz bestimmten Gemeinschaft, der Volksgemeinschaft. Wir haben gesehen, daß wahres Menschentum sich nur in der Gemeinschaft bildet. Der vaterländische Staat bedeutet für den einzelnen das umfassendste, irdisch größte Gemeinschaftsgebilde, worin ihm eine für sich allein nicht mögliche Steigerung seines Daseins und der höchste Grad des Lebens gewährt wird. In ihm fassen sich des ganzen Volkes „Vernunft und Phantasie und Stärke" zusammen, woran jeder teilzuhaben das frohe Bewußtsein haben darf. Ihm gebührt deshalb die „Liebe", die ihn über den einzelnen erhebt, die zu seiner Rettung sich selber opfert, die lieber das Leben wagt, als daß er zerbrochen werde. Ihm gebührt eifervolle Wachsamkeit,

daß ihm nicht Verführung nahe, daß nicht seine innerste Seele verdorben werde. Dieser Staat, für den Schleiermacher sich glühend einsetzt, ist nicht mehr bloß Polizeistaat, oder bloß (formaler) Rechtsstaat, auch nicht mehr bloß Erwerbsstaat, er ist Kulturstaat in einem neuen Sinn (wobei Kultur auch das Selbstleben des Geistes umschließt), er ist die Verkörperung des idealen Wollens und Strebens eines Volkes, die machtvolle Zusammenfassung seiner besten Kräfte, sein schönstes „Kunstwerk". Dieser Staat wird auch nicht von einigen wenigen hervorgebracht oder getragen, wobei die unteren Schichten untätig sich lediglich der Obrigkeit unterzuordnen hätten; dieser Staat kann nur von der Gesamtheit getragen werden, er ist das „neue, selbstgeschaffene Dasein" aller; alle sind darin zur Verantwortung und Mitarbeit berufen, wie er auf der Anhänglichkeit aller ruht, — nur so ist er ein wirkliches Kunstwerk! Dieser wahre Staat ist mit einem Wort der Nationalstaat, worin die nationale Veranlagung sich zu geschichtlicher Wirksamkeit emporringt und ausprägt, dessen edelste Aufgabe, nach innen gewandt, die Förderung eines freien geistigen Lebens in lebendigem Blutumlauf ist. Darum, entsprechend der unwiederholbaren Eigenart einer Nation, „der eigne Charakter" eines jeden Staates und seiner Werke, durch die er sich verkündigt, — so erweist sich auch für das Verständnis des Staates das Individualitätsprinzip fruchtbar.

Wer so klar das Übel in der mechanistischen Betrachtung des Staates erblickt, wer andererseits den Staat als Lebensausdruck menschlichen Wesens wertet und Staat und Vaterland so sehr als eins faßt, dem ist auch der organologische Gesichtspunkt geläufig und wegweisend geworden. G. Holstein hat gezeigt, daß dieser Gesichtspunkt gerade im Begriff des Kunstwerks mitschwingt und darin wiedergegeben werden soll. Wie denn vom Bild des Organismus her die klassische Generation sich den Charakter des Kunstwerks als eines einheitlich-innerlich-lebendigen Ganzen verdeutlicht und der Altmeister Kant Organismus und Kunstwerk als die verwandten Themen in seiner „Urteilskraft" verbunden hat. Wohl. Doch liegt im Begriff des Kunstwerks noch ein Merkmal,

ein Mehr, das im Bild des Organismus nicht anklingt: das Freischöpferische, das auch aus Schmerzen und tiefem Ringen Geborene, das den Staat nicht als etwas nur Gewordenes, sondern als etwas zugleich Selbsterschaffenes und Selbstzuerschaffendes zur Erfahrung bringt, der sittlich aktive Wille der Gesamtheit, der damit in seiner Wichtigkeit für das Staatsleben aufgerichtet wird. Die rein organologische Staatslehre kann das vergessen; für die in Schleiermacher durchbrechende neu-idealistische Wertung des Staates ist es mit entscheidend. So können die in der Gesamtheit liegenden, lange schlummernden sittlichen Kräfte geweckt und zur Neugestaltung des Staates aufgerufen werden. Und so hat Schleiermacher selbst der große politische Prediger werden können.

Die „alten Märchen der Weisen", jedenfalls besonders Platos, haben Schleiermacher vorgeschwebt, als er diese für die Entwicklung des neu-idealistischen Staatsgedankens bedeutsamen Worte sprach. Den Philosophen seiner Zeit gegenüber war er jedenfalls selbständig. Und gewiß ist ihm seine Auffassung aus dem eigenen Lebensgefühl und den eignen langsam errungenen Einsichten erwachsen. Vor ihm hat Schiller, der politischste Kopf der klassischen Zeit, ein inneres Verhältnis zum Staat gesucht und ihn von der ästhetischen Seite her zu würdigen übernommen. Den Aufbau einer wahren politischen Freiheit hat er das vollkommenste aller Kunstwerke genannt (Ästhet. Erz., 2. Br.); nur weil das Ganze den Teilen diene, dürften sich hier die Teile dem Ganzen fügen (4. Br.). In der neuen Zeit freilich sei das staatliche Leben zu einer gemeinen und groben Mechanik herabgesunken, worin alle Selbsttätigkeit der Glieder erstickt sei (6. Br.). — Ebenso hat der junge Novalis nach einer reineren, seine Glieder lebendig umfassenden Gestalt des Staates ausgeschaut: „So nötig vielleicht eine solche maschinistische Administration zur physischen Gesundheit, Stärkung und Gewandtheit des Staates sein mag, so geht doch der Staat, wenn er bloß auf diese Art behandelt wird, im wesentlichen darüber zugrunde. Das Prinzip des alten berühmten Systems ist, jeden durch Eigennutz an den Staat zu binden" (Glauben und Liebe, Jahrb. der preuß. Monarchie, 1798). — Stärker noch als sie hat der Verfasser der Monologen die

selbständige Geistigkeit und Sittlichkeit des Staates geschaut und zum Ausdruck gebracht. Er eigentlich hat das Verständnis dafür dem romantischen Geschlecht vermittelt. Fr. Schlegel, dessen frühere Gleichgültigkeit gegen das staatliche Leben bekannt ist, gesteht, sich über die Stelle vom Vaterland mit am lebhaftesten gefreut zu haben (Br. III, 165). Und wenn dann, vom Sturz Preußens an, der deutsche Idealismus in seinen größten Vertretern aus seinen letzten Voraussetzungen die Staatsidee, gegensätzlich zur Aufklärung, gestaltet, so darf auf Schleiermachers, des Denkers und des Predigers, weitwirkende Anregungen für diese Bewegung wohl hingewiesen werden.

Das ist also das Große, daß Schleiermacher Freundschaft, Ehe, Staat letztlich nicht als Genossenschaften zum Kampf mit der Welt des Stoffes, zum „vermehrten äußeren Besitz des Habens und des Wissens", zu „Schutz und Hilfe gegen Schicksal und Unglück" geschätzt haben will, sondern darüber hinaus als Erlebnisstätten eigener Art, als Erlebnisstätten unmittelbarer Gemeinschaft und selbständigen geistigen Lebens. Wenn er sie hier in den Monologen noch nicht unter dem Begriff des höchsten Gutes zusammenfaßt, wenn dieser Ausdruck hier noch ganz zurücktritt, so scheint das einen tieferen Sinn zu haben. Denn wie können Lebensformen objektiv als höchstes Gut bezeichnet werden, die einer verschiedenen inhaltlichen Erfüllung fähig sind, um deren wahren Gehalt so ernst gekämpft werden muß, die, auf Freiheit gestellt, niemals die fertige Abgeschlossenheit von Naturphänomenen erreichen? Jener antike Begriff hätte hier auf einem Höhepunkt neu-idealistischen Denkens in der Tat keinen rechten Platz. So steht zu befürchten, daß seine endgültige Einführung in die Sittenlehre irgendwie ein Sinken von dieser Höhe anzeigen könnte.

Dieses Lebensideal mag sich noch an einigen Auswirkungen verdeutlichen, die der dritte Monolog andeutet. Es wirkt sich aus in einer neuen Erziehung, die die alte mechanische, nach fremden Gedanken beschränkende, statt Lebens nur tote Formeln bietende, freies Handeln durch Regel und Gewohnheit erstickende Erziehung hinter sich läßt, die dem jungen Geist freien Spielraum gewährt, „gegen freie Wesen Freiheit übt" (M. 115), also

Selbsttätigkeit, Ursprünglichkeit weckt und bewahrt. Erst das Freiheits- und Gemeinschaftserlebnis macht den echten Erzieher, und sicherlich ist Schleiermacher beides gewesen: eine echt sittliche und eine echt pädagogische Natur. „Ich bin bei allen den Menschen, die ich sehr liebe, mehr oder weniger Arbeiter, und sie sind es auch bei mir" (Br. I, 210). Es ist Pflicht eines jeden Menschen, „andre zu erziehen, es mögen nun Alte sein oder Kinder" (I, 185). — Jenes Lebensideal gestaltet auch unser Verhältnis zu Sprache und Sitte. Auch hier ist weithin das Mechanische zur Herrschaft gelangt, wodurch für Geistesmenschen Verkennung und Verwirrung entsteht. Helfen kann allein beharrende Selbsterziehung zu echter Ursprünglichkeit, Haß gegen die toten Formen und Formeln (M. 98), vielmehr individuelle Durchdringung und Aneignung der Sprache, gewissermaßen die Ausbildung einer heiligen und geheimen Sprache, die der Ungerechte nicht denken und nachahmen kann (M. 96); ebenso Bemühung um Beständigkeit und Ebenmaß der Sitte, auf daß sie ein untrügliches Merkmal des Geistes und der geheime Gruß der Besseren werde (M. 95).

Dieses Lebensideal des ethischen Idealismus gründet sich keineswegs auf das, was da ist und vor Augen steht, es greift weit darüber hinaus. Es steht ja im Gegensatz zu den herrschenden Meinungen und zur nächsten Wirklichkeit. Es muß deshalb von einer „lebendigen Phantasie und starkem Glauben" bejaht und festgehalten werden. Wer es vertritt, ist ein Fremdling in der Gegenwart und prophetischer Bürger einer späteren Welt (M. 89). Vor sich selbst kann er seine Überzeugung geschichtsphilosophisch rechtfertigen. Es ist freilich die einzige Geschichtsphilosophie, die es gibt. Eine solche aus reiner Wissenschaft lebt nur in der Einbildung; allein der sittlich-religiöse, der heroische Mensch kann geschichtsphilosophisch zu urteilen wagen, weil er das Ziel zu sehen vermag. — Die Gegenwart, die in der Bildung der Erde ihren Stolz erblickt, ist „Zeitgenosse jener frühen Halbbarbaren, welche zu dieser Welt den ersten Grund gelegt"; mit ihnen gehören sie der gleichen Stufe geschichtlicher Entwicklung an, darüber hinaus ist ihnen der Sinn verschlossen. Denn „der Mensch gehört

der Welt an, die er machen half, diese umfaßt das Ganze seines Wollens und Denkens", jenseits ihrer ist er fremd (M. 89). Wie aber jetzt die Kultur „erhaben ist über jene wilde Herrschaft der Natur, da schüchtern der Mensch vor jeder Äußerung ihrer Kräfte floh", also über das eigentlich vorgeschichtliche Stadium: „nicht weiter kann doch die sel'ge Zeit der wahren Gemeinschaft der Geister entfernt von diesen Kinderjahren der Menschheit sein" (M. 87). Manche Zeichen verkündigen schon, daß diese höchste Stufe der Entwicklung im Anbruch begriffen ist. Aus allen Erschütterungen in Leben und Wissenschaft stets wieder auf denselben Punkt zurückkehrend, zeigt die bestehende Welt deutlich ihre Beschränkung und Erschöpfung. Andererseits schlagen schon mannigfache Garben des verborgenen Feuers heraus und beleben die Hoffnung auf den endgültigen „Sieg" (M. 97).

An einer Schwierigkeit in dieser Betrachtungsweise sei nicht vorübergegangen. Das Verhältnis der Geistesstufe zur sogenannten Kulturstufe ist nicht gleich dem Verhältnis dieser letzteren zum vorgeschichtlichen Stadium. Die Kulturstufe hat aus jenem Stadium herausgeführt, es verdrängt; die Geistesstufe kann nicht ebenso die Kulturstufe verdrängen wollen oder verdrängen, sondern muß sie stets als Bedingung ihrer selbst voraussetzen. Weiter läßt sich wohl die Kulturstufe kraft der auf ihr ausgebildeten technischen Mittel unaufhaltsam sicher durchführen, nicht jedoch die Geistesstufe, der das Technische nicht mehr dient, die rein auf Freiheit gestellt ist. Der Erwerb der Kulturstufe läßt sich in gewissem Maß auf die Zukunft weitergeben, niemals der Erwerb der Geistesstufe. Was den Aufstieg zu ihr betrifft, so steht jede Generation vor den gleichen Aufgaben, die aber verschieden erfüllt werden. So bleibt dieses Ziel stets neu, — unendlich. Von einem zu erwartenden endgültigen Sieg zu reden, verbietet sich noch aus einem anderen Grunde, worin von innen her die Schwäche dieses Idealismus, die Verkürzung seiner Perspektive, sich enthüllt. Hier ist doch zu wenig erwogen, was die Reden, wenigstens in der Erörterung des Christentums, stärker betonen, was nicht nur den Anblick der

Religion, sondern auch des sittlichen Lebens durchgreifend bestimmen müßte: die Entzweiung des Endlichen mit dem Unendlichen, also eine Entzweiung des Geistes jenseits der Kulturfrage, eine Entzweiung, die ethisch ernste Zweifel bringt, die lähmt, die nach dem Standpunkt der Religion gar nicht vom Menschen her überwunden werden kann. Von hier aus würde aber die sittliche Angelegenheit viel größere Not bereiten und zu neuen Wendungen drängen.

5. Ewige Jugend.

Schleiermachers Kampf gegen die Mechanisierung des Lebens hat für uns heute noch, nach einer viel furchtbareren Auswirkung des technischen Faktors für alle Seiten des Seelenlebens, vorbildliche Bedeutung. Es ist etwas Großes, wenn sein Idealismus für die schöpferische Ursprünglichkeit und Freiheit des Geistes gegenüber der Welt der Dinge eintritt. Diese Erkenntnis mag im Überschwang der Entdeckerfreude im einzelnen (vor allem hinsichtlich der Ableitung des Gebietes der Notwendigkeit) überspannt sein, in ihrem Kern ist sie unantastbar und ein bleibendes Licht. „Nur was ich selbst hervorgebracht und immer wieder aufs neue mir erwerbe, ist für mich Besitz" (M. 124). „Das Innere eines Menschen kann nicht das Werk eines anderen sein" (Br. I, 350). „Jeder Mensch findet sich selbst durch sich selbst; alles andere ist nur Anstoß" (Br. I, 377). Nicht minder erhebend ist seine Abkehr vom Eudämonismus des 18. Jahrhunderts. Noch in seinen Betrachtungen über den Wert des Lebens hat ihn die Glücksfrage geplagt und eine resignierte Stimmung hinterlassen. Damals war er alt, jetzt ist er jung geworden. Den Durchschnittsmenschen plagt der Gedanke an den wechselvollen Lauf des Schicksals; von seiner Gunst oder Ungunst ist er abhängig. Denn er vermag nicht das Innere dem Äußeren entgegenzusetzen. Aber die innere Tat ist das Entscheidende und für den Geist das Ganze; wer „auf sich selbst sein Handeln richtet, wie sich's geziemt" (M. 103), wird jenem sklavischen Dienst entrückt. Gleichgültig gegen jedes äußere Verhältnis, jede äußere Gestalt des Lebens, beherrscht sein Wille das

Geschick „und wendet alles, was es bringen mag, zu seinen Zwecken mit Freiheit an“ (M. 105). „Vermag's der wiederholte Schmerz, vermögen's die mancherlei Leiden, niederzudrücken den Geist, daß er unfähig wird zu seinem innersten, eigensten Handeln? Ihnen widerstehn ist ja auch sein Handeln, und auch sie rufen große Gedanken zur Anwendung hervor ins Bewußtsein“ (M. 139). Was das äußere Leben wirklich bringt, wird gewiß nicht fortgestoßen, aber in sein dürftiges Maß ist „nicht die Bildung des Geistes eingeschränkt“ (M. 121). Er kann es männlich ertragen, wenn nie das äußere Leben von allen Seiten das innere Wesen darstellt und vollendet (M. 122).

Gerade an der Spannung, könnten wir sagen, wird sich der Geist seiner höheren Würde bewußt. Sein Dennoch, sein „Trotz“ (M. 115), ist höchster Ausdruck seines Wesens als Tat! Eine stählerne Härte der Seele, eine königliche innere Freiheit verbindet sich mit diesem Idealismus. Was andere stört, verletzt, ihnen zu schaffen macht, das überwindet er stolz. Leid und Freude, Wohl und Wehe sind ihm gleich willkommen, so daß er sagen kann: „was kümmert mich glücklich sein“ (M. 110)! Und wir wissen, daß diese Worte bei dem nicht leeres Geschwätz gewesen sind, der sich stets die merkwürdigste Kühle und Überlegenheit gegenüber den Wechselfällen des Lebens, selbst bei seinen Freunden, gegenüber Verkennung und Ungemach, nicht am wenigsten gegenüber den Meinungen der Menschen abgerungen hat.

Aber ist es nicht für den Geist selbst eine Schädigung, wenn ihm das Leben die äußere Wirkung versagt und die Fülle der Beziehungen zu seiner eigenen Bildung vorenthält? Schleiermacher weiß z. B. nicht, ob ihn je „die heiligste Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens erheben“ werde, daß in der Verschmelzung mit einer geliebten Seele zu einem Wesen auch auf die schönste Weise seine Menschheit auf Menschheit wirke (M. 114 f.); er weiß nicht, ob er die geliebte Seele — gedacht ist an E. Grunow —, wenn er sie nun finde unter fremdem Gesetz, das sie ihm weigere, werde erlösen können (M. 116). Wenn das alles sich ihm verweigert, leidet dann wirklich die Erhöhung des inneren Lebens nach dieser Seite? Für die Welt wäre es ein objektiver

Verlust, selbst aber vermag der Geist den „engen und ängstlichen" Kreis des Daseins mit Hilfe der Phantasie zu durchbrechen (M. 119); er vermag in ersehnten, noch fremden Lebenslagen heimisch zu werden, daß sie ihn innerlich erweitern und bereichern. Dilthey hat recht, wenn er diese erstmalige ethische Würdigung der Phantasie zu den eigentümlichen Verdiensten Schleiermachers zählt. Sie, die Götterkraft der Phantasie, „stellt allein den Geist ins Freie" und ersetzt, „was der Wirklichkeit gebricht" (M. 119f.). Und hat ein inneres Handeln die Tätigkeit der Phantasie begleitet, „dann hat das angeschaute Fremde den Geist gebildet, eben als wäre es auch in der Wirklichkeit sein Eigenes, als hätte er äußerlich gehandelt" (M. 121).

Die letzte Probe auf diese Stellung zu Schicksal und Glück, auf den Glauben an die Ursprünglichkeit des Geistes, ist der Gleichmut gegen Alter und Vergehen, ist das hochherzige Festhalten jugendlichen Sinnes. Was der Idealismus seinen Bekennern schenkt, findet im fünften Monolog den schönsten Ausdruck. Nimmer ist die Zeit das Maß des Geistes (M. 133). Der Geist ist eben nicht Quantität, er hat keine bestimmte Größe, „daß er sich ausgeben kann und erschöpfen". Er nutzt seine Kraft nicht ab durch die Tat (M. 134) und verliert nichts, wenn er handelt und sich mitteilt, wird dadurch vielmehr klarer und reicher, stärker und gesunder (M. 136). Ein Wahn ist es, daß der Geist abhänge vom Körper, ein leeres Vorurteil ist das Alter (M. 136 f.). Die Sinne mögen sich abstumpfen, die Bilder der Welt und die Erinnerungen matter werden! „Aber wer wagt es zu behaupten, daß auch das Bewußtsein der großen heiligen Gedanken, die aus sich selbst der Geist erzeugt, abhänge vom Körper und der Sinn für die wahre Welt von der äußeren Glieder Gebrauch?" (M. 138.) Nichts darf dem tapferen Geist entreißen den Zauberschlüssel, der die geheimnisvollen Tore der höheren Welt ihm öffnet, und nimmer soll ihm verlöschen das Feuer der Liebe (M. 140).

„Ewige Jugend schwöre ich mir selbst." Was Schleiermacher über das Wesen der Jugend sagt, gehört zum Schönsten in der kleinen Schrift. „Umschauen nach allen Seiten, aufnehmen alles in den innersten Sinn, besiegen einzelner Gefühle Gewalt...,

rasch sich von einem zum andern bewegen und unersättlich im Handeln auch fremdes Tun noch innerlich nachahmend abbilden; das ist das muntere Leben der Jugend und das ist das Werden der Weisheit und der Erfahrung" (M. 143). Hier haben wir vielleicht die erste sittliche Wertung der Jugend und ihrer Tugenden, zugleich in ihrer Bedeutung für das ganze sittliche Leben. Denn wann wären diese Tugenden je vollendet? Zieren sie nicht in neuer Weise das Alter, dessen Aufgeschlossenheit und Beweglichkeit auf ihnen ruht? Unendlich wie das, was ich erkennen und besitzen will, muß darum das Verlangen sein, „das, nie gesättigt von dem, was gewesen ist, immer Neuem entgegengeht" (M. 144 f.).

Jugend und Alter werden gewöhnlich falsch einander entgegengesetzt, als könnte das eine das andere nur ablösen. Sie greifen in Wahrheit ineinander über; das Alter nährt der Jugend frisches Leben, aber es nährt sich auch an diesem frischen Leben. Das wahre Alter ist zugleich jung in stetiger Bewegung; bloß alt ist allein, wer sich fertig weiß. Warum fehlt so vielen im Alter die Jugend? „Weil in der Jugend ihnen das Alter gefehlt hat" (M. 147). Weil sie als abgelebte Menschen ins Alter eintreten. „Doppelt sei die Vermählung. Jetzt schon sei im starken Gemüte des Alters Kraft, daß sie dir erhalte die Jugend, damit später die Jugend dich schütze gegen des Alters Schwäche" (M. 147). So bringe das Leben in seinen großen Perioden gleichzeitig Blüte und Frucht hervor, — steckt darin nicht der wertvolle Gedanke, daß die Jugend nicht bloß für das Alter, sondern für sich selbst zu leben hat, daß ihr zunächst eine eigene, für die Menschheit unentbehrliche Gestaltung des Lebens aufgetragen ist? Erfüllt er nicht, in mehr oder minder verworrener Weise, das Suchen der heutigen Jugendbewegung? Verstehen wir den Zusammenhang dieser Bewegung mit den besten Kräften des Idealismus? Jugendmut erfüllt dieses Ethos insgesamt. Jugend liebt nicht fremdes Gesetz und nicht vorsichtiges Maßhalten. Jugend kann verschwenden. Das gleiche fordert Schleiermacher von jedem wackeren Menschen (M. 152). Nichts darf Mittel sein in ihm, nichts ihm abgenötigt von der Welt. „Alles ist deine freie Gabe, denn in deinem inneren Handeln muß aufgehen der Entschluß,

ihr etwas zu tun; und tue nichts, als was dir in freier Liebe und Lust hervorgeht aus dem Innern des Gemüts" (M. 153). Diese Verkündigung eines der Welt gegenüber autonomen Lebens berührt sich gewiß mit Kant, beweist aber ebenso deutlich ihre Eigenart. Kants Gesetzesethos ist an sich starrer, es ist das Ethos des Mannes, der vom Chaos des Lebens stark gepackt ist. Ihm fehlt das ursprünglich Schöpferische, das Schleiermachers jugendlichem Sinn aufgegangen ist. Wir können nicht den einen dem andern zulieb verwerfen. In der höheren Synthese wird die Wahrheit zu suchen sein.

Was sagt dieser Idealismus endlich vom Tod? Seine Notwendigkeit sieht er in zweierlei begründet. Einmal im Sterben der Freunde. „Durch Sterben tötet jedes liebende Geschöpf, und wem der Freunde viele gestorben sind, der stirbt zuletzt den Tod von ihrer Hand, wenn, ausgestoßen von aller Wirkung auf die, welche seine Welt gewesen, und in sich selbst zurückgedrängt, der Geist sich selbst verzehrt" (M. 128, vgl. Br. I, 144). J. Paul hat von dieser Stelle herzlich gesprochen, und Schleiermacher dachte gleich, als er sie niederschrieb, daß jener sie lieben werde (Br. IV, 71; III, 173 f.). — „Vergehen müßte auch . . ., wer, am Ziele der Vollendung seiner Eigentümlichkeit angelangt, von der reichsten Welt umgeben, in sich nichts mehr zu handeln hätte" (M. 128). Ein ganz vollendetes Wesen wäre ein Gott und hätte in der Menschenwelt keinen Raum mehr. Darum will ich mich „immer fertiger bilden, daß auch so dem Sterbenwollen immer näher die Seele komme" (M. 129).

Dem Weisen ist der Tod kein Schrecken. In der Gemeinschaft der Geister erlebt er schon jetzt zeitentrückte „Gegenwart" (M. 126); im innern Handeln und Selbstanschauen des Geistes wird ihm „Unsterblichkeit und ewiges Leben" zuteil (M. 28). Allzu genügsam hat man die Unsterblichkeit „erst nach der Zeit, statt neben der Zeit" gesucht; „es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt". „Sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht; aber sorge, dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahintreibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen" (M. 29 f.). Das ist

doch auch ein Nachhall des Bibelwortes, das dem Glauben das Haben des ewigen Lebens zuspricht. Die Monologen sind ganz in Ewigkeitsglauben getaucht; es ist ein tätiger Glaube, der mit bequemem Genießen nichts zu tun hat, und das ist das Schönste daran.

Aus dem 18. Jahrhundert und seiner Eingliederung des Menschen in das unermeßliche Gefüge des Weltalls sich emporkämpfend, verkündet der Idealismus die Selbständigkeit und Überlegenheit des Geistes über die Welt der Dinge. Nur Kurzsichtigkeit kann die Größe dieser Botschaft herabsetzen wollen. Welch eine Umwälzung, daß wieder der Geist als das Erste und die Welt als das Zweite erkannt wird! Nicht minder ist es eine Bereicherung, daß dabei das geistige Leben insgesamt in seiner Wesensbezogenheit zur ewigen Welt aufgefaßt ist. Zur alten Botschaft des ersten Artikels eröffnet sich in neuer Weise ein Zugang. Eine andere Frage ist, ob vom Idealismus das Verhältnis des Geistes zu sich selbst und zu der ihn umfangenden ewigen Gotteswirklichkeit in seiner Problematik wahrgenommen ist, ob er mit den sich hier auftürmenden inneren Zerwürfnissen ernsthaft genug gerungen hat, mit andern Worten: ob er Luther gerecht geworden ist. Von seinem kosmologischen Ausgangspunkt her war er zunächst nicht darauf angelegt; das christliche Denken seiner Zeit konnte ihm keinen Dienst tun (was wahrlich nicht seine Schuld ist), er vielmehr hat diesem Wege gebahnt! Gewiß hat er zunehmend in die hervorgehobenen Schwierigkeiten geblickt, unter den Einflüssen auch der politischen Not. Aber er ist nur zu zersplitterten und unfertigen Antworten gekommen. Sollten wir nicht nach einem Idealismus als Gesamtweltanschauung suchen können, der auch jener höchsten und innerlichen Aufgabe standhält und gerecht wird?

Haben die Reden Schleiermachers nach Kants Lehre vom Radikalbösen wohl zum erstenmal ein neues Licht auf den Widerstreit in der Welt des Geistes, auf die hervorbrechende Feindschaft gegen das Göttliche, auf das selbstsüchtige Streben der indi-

viduellen Natur fallen lassen, ohne freilich diesen Blicken selbst ganz gerecht zu werden, so kann man bei aller Dankbarkeit für das Gebotene ebenfalls nicht sagen, daß sich die Monologen auf ihrem Gebiet von den dort aufgeregten Fragen ganz ernsthaft bedrängt zeigen. Das ist ihre wesentlichste Schranke.

II. Die vertrauten Briefe über die Luzinde.

6. Die Briefe als Streitschrift.

Als Schleiermacher in Stolpe seine Luzindebriefe wieder einmal las, wurde ihm dabei eigen zumut (Br. I, 365). Schon nach ihrer Beendigung (im Mai 1800) war er zu Fr. Schlegels Leidwesen „nicht ganz zufrieden damit" (Br. III, 177). Auch gestand er diesem etwas später, er habe noch manches über die Luzinde auf dem Herzen aus einem anderen Standpunkt (Br. III, 201), worüber er sich aber nur mündlich verbreiten könne (S. 203). Sack gegenüber erklärte er im folgenden Sommer, daß er das aufsehenerregende Buch „auch nicht ganz verteidigen möchte, weil es neben vielem Lobenswürdigem und Schönem manches enthält, was ich nicht billigen kann" (Br. III, 281 f.). Wie steht es nun mit den vertrauten Briefen selbst?

Sonderbar genug äußern gerade die Frauen, diese berufenen Hüterinnen des Schicklichen und Notwendigen (W. Phil. I, S. 440), samt und sonders Bedenken oder Fragen. Ernestine beginnt mit dem Widersprechen (S. 444) und redet frei genug heraus; die jugendliche Karoline hat soviel Einwendungen zu machen, daß sie lieber nicht erst anfangen möchte (S. 467). Wie vielsagend heißt es wieder aus dem Munde der Eleonore: „Abgestoßen und beleidigt hat er mich eigentlich nirgends" (S. 484), und auch an kritischen Worten fehlt es bei ihr nicht. Vielleicht ist es nicht minder von ungefähr, daß Schleiermacher auf den ersten der am meisten abwehrenden Briefe, statt ihn alsbald dialektisch außer Kraft zu setzen, etwas ganz Objektives, den Versuch über die Schamhaftigkeit, folgen läßt, und daß die Antwort des Schlußbriefes die Ver-

teidigung gar nicht in vollem Maße aufnimmt. Wäre dies eine Ungeschicklichkeit des Aufbaues, wodurch der Eindruck des Ganzen abgeschwächt wird, so könnte das ausnahmsweise einmal gewollt sein, wenigstens könnte eine höhere Ironie darin liegen. — Andererseits ist es Tatsache, daß alle diese Zweifel immer wieder und aus fast allen Seiten von Lobsprüchen gewissermaßen übertäubt werden. Ist dort der Ton meist gedämpft, so ist er hier überlaut. Ein reiner und schöner Spiegel der Liebe (S. 483) soll die Luzinde sein, ein „in seiner Art einziges" (S. 424), ein „ernstes, würdiges und tugendhaftes" (S. 434) Werk soll sie sein, „das unwiderstehlich tiefer und tiefer in sich hineinzieht" (S. 432) und nach innen „einen unerschöpflichen Reichtum von Gedanken und Gefühlen enthält" (S. 496), das für den „stillen, unerschöpflichen Genuß" und die „einsame, andächtige Betrachtung" gemacht ist (S. 506). Schleiermacher scheut sich auch nicht, von seiner riesenhaften und ungeheuren Moral (S. 491) zu reden. Wir werden außerdem sehen, daß er manche der ausgesprochenen Mißbilligungen ganz spiegelfechterisch mit sophistischen Gründen zu widerlegen sucht. Es liegt ihm wirklich daran, vor der Öffentlichkeit und am Ende auch vor sich selbst zu retten, was nur gerettet werden kann, ja das Gegenteil erscheinen zu lassen. Wie ein richtiger Sachwalter tut er alles, um das umstrittene Buch im besten Licht zu zeigen. Wie ist denn diese krampfhafte Art psychologisch zu verstehen?

Jedenfalls ist vorauszusetzen, daß Schleiermacher von Haus aus nicht bloß Bedenken gegen das Schlegelsche Machwerk hatte, sondern darin auch „Vortreffliches" und einen „eigentümlichen, gewiß großen Geist" wahrnahm (Br. IV, 54), was ihm Gelegenheit gab, sich an dem zu freuen, was nach seinem Sinne war, und das übrige fallen zu lassen (Br. III, 124). Von vornherein nimmt ihn die Unbekümmertheit ein, mit der die Dichtung sich darbietet (S. 434) und für die Liebe wie für alles „Freiheit von allen ungebührlichen Schranken und Vorurteilen fordert" (Br. IV, 540). Was in sich notwendig ist, fragt nichts nach dem Urteil und Geschrei der Welt. Gegen den „Moderantismus" ist ein eigener Brief (der sechste) gerichtet. „Vorausgesetzt, daß nur alles an sich

gut und schön ist, so muß jeder leben, wie ihm zumute ist, und dichten, was ihm die Götter eingeben ... Wer darauf ausgeht, sich durch dies und jenes seinen Wirkungskreis nicht zu verderben, der wird bald gar keinen haben und sich so lange hüten, etwas zu tun, bis ihm nichts mehr übrig bleibt. Darum ist es besser geraten, die Sache umzukehren und sich zu hüten, daß man nichts unterlasse" (S. 480). — Sodann fühlt er sich von der „hohen Schönheit und Poesie" des Werkes getroffen (S. 506). Eben die Innerlichkeit, die auf Handlung und äußere Zurüstung verzichtet, die sich, statt zu gestalten, in Reflexionen ergießt, ist in seinen Augen bewundernswert. Eine höhere Form von Roman scheint ihm hier geboren, ja, der wahre Roman selbst, dem eine lang gefühlte Sehnsucht entgegenkommt (S. 429—432). Eine eigene Theorie muß den Eindruck bestätigen, die Theorie von dem unmittelbar im Wogen und Wallen der Seele verbleibenden Roman, im Unterschied zur Novelle, die kräftiger nach außen geht, und vom vollendeten Kunstwerk als der Darstellung von „Ideen" (S. 498 f., 481), wobei die Beziehung auf Gegenstände zurücktritt (Br. IV, 538); also die Theorie von einer in Innerlichkeit und Ideen schwelgenden romantischen Poesie (S. 424), die doch nichts anderes ist als künstlicher Rausch. Ob der Eindruck die Theorie oder die Theorie den Eindruck hervorgerufen, ist dabei fast gleichgültig. Schleiermacher gesteht ein paar Jahre hernach über sein Verhältnis zur Kunst (Br. I, 379): „noch wage ich nicht zu entscheiden, ob ich wirklich einigen Sinn habe, oder ob alles nur durch den Zusammenhang der Theorie (wie so vieles) in mich gekommen ist. Alles andere, was ich sonst auf diesem Wege zuerst erlangt, wenigstens ins Bewußtsein bekommen habe, ist doch hernach lebendiger in mir geworden; ob es mit der Kunst auch so gehen würde, bezweifle ich". Jedenfalls ist es ein unkünstlerisches Empfinden, die völlige Verwechselung von Unvermögen und echtem Können, was ihm trotz leiser ästhetischer Ausstellungen an den letzten Abschnitten (Br. IV, 539) die im großen und ganzen doch überschwenglichen Worte über die Luzinde als Dichtung eingibt. — Hinzu kommt ferner und vor allem der Gegenstand der Dichtung. Das ist für Schleiermacher etwas Großes, daß die Liebe selbst,

ihr eigentlichstes Wesen, das Ganze, nicht bloß ein Teil davon, dargestellt wird oder werden soll. Von vornherein ist ihm die Absicht bedeutsam, und mit ihr weiß er sich zutiefst eins und verbunden. Eine ihnen beiden wichtige Angelegenheit der Menschheit kommt dabei zur Aussprache. Wundern wir uns, daß er wirklich stärker auf die Absicht hinblickt als auf die Ausführung, daß er sich die Ausführung aus der ihm wohl bekannten, von ihm begrüßten und unterstützten Absicht deutet? So erscheint ihm das bis zur Raserei gehende Geschrei der Gegenpartei als ein Angriff auf eine ihm heilige Sache, auf die eigentliche Idee des Ganzen, die von einem jeden Anlaß ergreifenden, heuchlerischen Sinn verlästert werden soll. Opposition ist nötig aus sittlichen Gründen. Bei Wieland und anderen französischen Modeschriftstellern, die mit Behagen gelesen werden, ist tatsächlich das Unsittliche anzutreffen, das man in die Luzinde hineinliest. Zumal bei Wieland! Seine Subjekte „sind fast niemals rein sinnlich, sie müssen sich wenigstens immer etwas einbilden von anderen Gefühlen, und sein bester Spaß ist, sie darüber auszulachen" (478 f., vgl. Br. III, 282, IV, 54). Gerade der über die Luzinde entfachte Lärm läßt die ringsum bestehende Mischung von Barbarei und Verkünstelung erkennen (S. 428). Eine tiefe Unredlichkeit steckt in der vermeintlichen Schamhaftigkeit, die in jeder unbefangenen Äußerung etwas Verdächtiges findet: die „eigene rohe Begierde liegt überall auf der Lauer und springt hervor, sobald sich von fern etwas zeigt, was sie sich aneignen kann" (S. 461). Hat Schleiermacher schon längst über die Immoralität aller Moral nachgedacht, so treibt ihn nunmehr die Immoralität des Lebens in den Kampf. „Jene ängstliche und beschränkte Schamhaftigkeit, die jetzt der Charakter der Gesellschaft ist, hat ihren Grund nur in dem Bewußtsein einer großen und allgemeinen Verkehrtheit und eines tiefen Verderbens" (S. 462). Auch das ist eine Bildungsangelegenheit. Allein die vollendete Bildung führt zur Unschuld: „Man soll nicht annehmen, daß unter gesitteten Menschen jede etwas lebendige Vorstellung gleich durch die Phantasie zu einem Reizmittel für die Begierde umgebildet wird; man soll nicht glauben, daß sie unfähig sind, aus dem Schönen etwas Besseres zu machen als einen Übergang

zur wilden Lust" (S. 463). Dieser Gegensatz zum Zeitgeist ist es allermeist, der zusammen mit seiner ästhetischen Ansicht Schleiermacher gewissermaßen um die Luzinde als das Panier einer neuen Lebensansicht einen hellen, verklärenden Schein weben läßt, wie er es in ruhigen Stunden kaum rechtfertigen könnte. — Ins Gewicht fällt zuletzt noch die Besonderheit seiner Freundschaft mit Fr. Schlegel. Es ist früher schon erwähnt, daß noch vor Vollendung der Luzinde der Riß zwischen beiden nicht verhütet werden konnte. An scharfen Worten hat es nicht gefehlt. Nun erst recht beweist sich seine Freundestreue, eine seiner leuchtendsten Eigenschaften. Alle Spannungen löschen in ihm das Gefühl der Dankbarkeit gegen den mißtrauischen und im tiefsten Grund unsteten Wortführer der Romantik nicht aus. Er ahnt die Tragik seines Lebens; er sieht die Unausgeglichenheiten des äußern, oft so verletzenden Gebarens und des inneren Wesens, dessen Mittelpunkt er „nur als etwas sehr Großes, Seltenes und im eigentlichen Sinn Schönes erkannt" hat. Er sieht, wie mit diesem Großen und Bedeutenden und mit seiner nun einmal unabänderlichen Lage gegen die Welt „alles, was fehlerhaft, widersprechend und unrecht an ihm erscheint, sehr natürlich zusammenhängt". Es ist das nämliche Verhalten, das er im einzelnen auch der Luzinde zugute kommen läßt. „Ich muß und kann gegen diese Dinge, weil ich sie besser verstehe, weit duldsamer sein als andere; ich kann nicht anders als das Ideal lieben, das in ihm liegt, ohnerachtet es mir noch sehr zweifelhaft ist, ob es nicht eher zertrümmert wird, als er zu einer harmonischen Darstellung desselben in seinem Leben oder in seinen Werken gelangt; mir aber schwebt das große und wirklich erhabene Bild seiner ruhigen Vollendung immer vor. Wie könnte ich also anders als gerade die Freundschaft für ihn haben, die ich habe; ihm jeden Stein, wenn ich kann, aus dem Wege heben, alle seine Entwürfe mit Liebe und Teilnahme umfassen, ihm zur Ausführung derselben alle meine Kräfte leihen, soweit er sie brauchen kann, und ihn mit aller Vorsicht bisweilen sich spiegeln lassen in dem Bilde, das von ihm in mir entworfen ist" (Br. I, 332 f.). Daher z. B. das unablässige Drängen auf die Vollendung des zweiten Teils der Luzinde und der Hin-

weis auf dessen im voraus geschautes Bild in den vertrauten Briefen (S. 490): „werde ich recht haben, daß in diesem von dem, was den Unverständigen am anstößigsten ist, wenig vorkommen wird, aber immer viel frohes und freies Leben, wie es immer im Gefolge der Liebe ist?“ [1]) Daher überhaupt das tapfere Eintreten für den bedrängten Gefährten. Das ist für ihn nichts „Erzwungenes“ (Br. I, 333). Er hält es geradezu für seinen „Beruf“, der Vermittler zwischen der Welt und Fr. Schlegel zu sein. „Wer etwas ernstlich will, der muß auch alles wollen, was notwendig damit zusammenhängt“ (Br. I, 334). Am Ende hat auch die Spannung jener Monate ihn zu gesteigerten Äußerungen seines Einvernehmens verleitet. So konnte er hoffen, über den toten Punkt ihrer Freundschaft hinauszukommen und dem sich immerzu verkannt Fühlenden zu zeigen, daß er ahne, was er wolle, und sehe, was er sei (vgl. Br. III, 123 f.). Und natürlich hat der Abscheu gegen die Selbstgerechtigkeit der sich entrüstet stellenden Welt ihn vollends in dem Entschluß bestärkt, die gemeinsame Sache seinerseits zu vertreten.

Ein Sophist seiner romantischen Freundschaft und seiner romantischen Poetik, hat Schleiermacher die vertrauten Briefe geschrieben. Nur als Streitschrift können sie richtig aufgefaßt werden. Der um Schlegel entbrannte Kampf wird aufgenommen, weil es sich um eine Sache von grundsätzlicher Bedeutung handelt. Geboten werden sollen im Grunde Gedanken über das große Thema der Luzinde, die denen des Buches bald gleich laufen, bald sich mehr oder weniger davon entfernen (S. 424, vgl. Br. IV, 74). Aber die stetige Beziehung auf die Luzinde, das Bemühen, ihr möglichst viele gute Seiten abzugewinnen, bringt einen gewissen leidigen Nebenton herein, wenngleich das meiste einfach exoterisch gemeint ist. Schleiermacher ist nicht umsonst mit der romantischen Geheimsprache in Berührung gekommen. Nur darf es fraglich bleiben, ob er dabei selbst mit Hilfe der esoterischen Polemik seine eigene

[1]) Vgl. Fr. Schlegel, Br. III, 159: „gegen die erste Luzinde bin ich jetzt auch oft polemisch gesinnt aus der Tiefe der zweiten heraus“.

Ansicht ganz rein hat ausdrücken können. Kühn sind die Briefe, „wenigstens so kühn wie die Luzinde selbst" (Dorothea, Br. III, 189), „und es muß notwendig die Denkart, die sich hier äußert, und die Voraussetzungen, welche durchleuchten, uns alle in die gleiche Verdammnis werfen wie die Luzinde selbst, ja in noch ärgere, weil wir in prosaischer Besonnenheit und Ruhe reden" (S. 425). (Auch die Anonymität scheint vorwiegend dem Wunsch entsprungen, das ihm „so heilige Verhältnis" zu Eleonore, die in den Briefen als Liebende redend eingeführt ist, unverletzt und geheim zu halten, Br. III, 145; an sich ließen sich Stil und Geist nicht lange verkennen.)

7. Liebe und Ehe.

Wie dem nun sei, schließlich dürfen wir zufrieden sein, Schleiermacher über die Monologen hinaus zu einer Aussprache über die Liebe der Geschlechter veranlaßt zu sehen. Das romantische Verständnis dieser Liebe, das historisch und sachlich in unserm Geistesleben seine Bedeutung hat, wird hier sozusagen in seinem reinsten Gehalt begrifflich dargelegt. Wir suchen ihm nahezukommen, indem wir uns zugleich von der esoterischen Polemik gegen die Luzinde leiten lassen.

Der erste Brief geht von einem Vermissen an den üblichen Darstellungsweisen der Liebe aus; davon, daß man einerseits aus ihrem erotisch-sinnlichen Bestandteil nichts anderes zu machen wisse als entweder ein aus Ergebung in Gottes Willen und der Natur wegen zu erduldendes notwendiges Übel oder eine geistlose und unwürdige Wollust; daß man andrerseits vom bewußt ergriffenen geistigen Bestandteil her über das Eigentümliche seines Gefühls keine Rechenschaft zu geben und das Eingehen der Ehe nicht begreiflich zu machen in der Lage sei (S. 430). Als das Grundübel gilt also das Vorsichverbergen und Unterdrücken bald des einen, bald des andern Faktors. Und um es im voraus festzustellen: Schleiermacher kämpft in seiner ganzen Schrift für eine wahrhaftige Bejahung, aber auch für die innigste, unlösliche Verbindung dieser beiden Bestandteile: „Die Liebe soll auferstehn,

ihre zerstückten Glieder soll ein neues Leben vereinigen und beseelen, daß sie froh und frei herrsche im Gemüt der Menschen" (S. 428). Scheint nun nach der starken Anpreisung hier im Beginn (S. 431) die Luzinde diese Aufgabe zu erfüllen, so wird sie vielmehr bald wegen ihres Zurückbleibens dahinter getadelt, gerade in den zwei wichtigsten Frauenbriefen. Ernestine findet die „Lust an der Lust" „etwas ungehörig"; „es ist nicht der Grad der Freude, was mir einen unangenehmen Eindruck macht, sondern ein eigenes gewisses Etwas darin". Sie bemerkt, daß das Sinnliche nicht immer mit dem Geistigen verschmolzen ist, und ohne dies ist ihr „jeder Ton zu laut" (S. 446). Sie nimmt Anstoß an dem bloßen Instinkt, „der nicht weiß, was er will" (weshalb sie freilich das Wertlegen auf die bewahrte Keuschheit nicht so abgeschmackt finden dürfte); sie bemängelt überhaupt das in einzelnen Stellen und Andeutungen zutage tretende „Absondern und Zerlegen, welches im Gemüt vorgegangen ist". „Nichts Göttliches kann ohne Entweihung in seine Elemente von Geist und Fleisch, Willkür und Natur zerlegt werden" (S. 447). „Frage dich unter anderm, ob du dir unter den Wutbeschreibungen der Phantasie etwas anderes denken kannst als solche Zerlegungen und Zusammensetzungen daraus" (S. 448). „Wie kann man, ich bitte dich, den Sinn für die Lust ordentlich klassifizieren und eine Theorie darüber ausspinnen!" Auch die gelegentlichen scherzenden Zweideutigkeiten werden mißbilligt; ihre Theorie faßt „keine kleine Beleidigung gegen die Liebe in sich" (S. 449, vgl. 490 f.). Ebenso fühlt sich Eleonore verwirrt von der Behauptung, daß wohl in den Frauen die Liebe ein harmonisches, gleichmäßiges Gefühl sei, während den Männern nur ein rascher, beweglicher Wechsel jener Bestandteile eigne (S. 488). Überaus fein ist die persönliche Wendung an den Geliebten — und darin tritt sicher Schleiermachers Liebesideal hervor —: „jetzt würde es mich ängstigen, wenn ich nur fürchten dürfte, dies jemals zu finden; denn es würde mich aufs schmerzlichste aus meinem innigsten Gefühl und aus meiner klarsten Anschauung von dir herauswerfen". Unmöglich ist der Gedanke. „Sieh nur, wenn in dir die Liebe so ganz anders wäre als in mir, wie könnte ich dann auf jede Frage

in mir eine Antwort finden in dir?" Träte das Gefürchtete einmal doch ein: „was für bittere Tränen würde ich weinen, und wie würde mein ganzes Leben nun einen Schmerz haben, der nicht mehr verginge!" So glaubt sie dem Buch einfach nicht, was es da sagt. Oder sie möchte urteilen, daß diese Sonderung der Elemente, wenn auch nur für einzelne Augenblicke, noch „Unbildung oder Schülerwesen" sei (S. 489). In dieser Kritik der beiden Frauen muß Schleiermachers Überzeugung sich ausdrücken; in keinem der Antwortschreiben wird der Versuch gemacht, davon etwas abzuhandeln. Hier ist die Wirklichkeit zu Wort gekommen, während im Eingang leider nur das Ideal gemeint war.

Damit nicht genug. Ernestine wendet sich mit gleichem Nachdruck gegen die genießerische Auffassung der Liebe. Ihr allererstes Bedenken lautet, ob die Liebe nicht doch ein wenig gar zu sehr in sich selbst zurückgehe (S. 444). „Ich wollte, sie ginge auch hinauswärts in die Welt und richtete da etwas Tüchtiges aus." Das ist ein leichtfertiges und weichliches Wesen, das „alles in sich zehren läßt, weil man nichts damit zu machen weiß oder es sich nicht getraut". „Wer nicht das Seinige verrichten kann in der Welt, der soll auch nicht lieben, und die Liebe soll niemanden daran hindern, sondern noch Lust und Eifer verdoppeln." Darum findet sie die Liebe nicht vollständig dargestellt und vermißt die äußere Welt gar sehr. Julius habe immer ein bißchen gezeichnet, das mache er nun freilich besser, aber das sei ihr lange nicht genug; der rechte Liebende gehe schon um der Frauen willen aus Selbstverteidigung ins bürgerliche Leben hinein, statt in Abneigung sich davor zu verschließen, und wirke da. „Mir scheint Liebe und Welt ebenso unzertrennlich zu sein als Mensch und Welt im Leben und in der Darstellung." Den alten romantischen Heldenerzählungen liege doch das richtige Gefühl zugrunde, daß die Liebe, wenn sie recht tief in den Menschen hineingegangen ist, auch wieder recht weit aus ihm herausgehen müsse, wogegen sie einem in der Luzinde hie und da reichlich asthmatisch vorkomme (S. 445 f.). Sind das nicht Schleiermachers eigenste Ansichten? Wohl nimmt er am Ende (S. 503 ff.) dagegen unter Hinweis auf andere dichterische Äußerungen mehr den Verfasser in Schutz als die Luzinde,

und was diese betrifft, wird er selbst es kaum für eine volle Entschuldigung gehalten haben, daß von der bürgerlichen Welt und ihren Verhältnissen, „weil sie so sehr schlecht sind," um der Liebe und der Wahrheit des Kunstwerkes willen nur abstrahiert, nicht eigentlich eine innere Abkehr vollzogen sei; wie er denn die Geduld auf den zweiten Teil verweist, von dem ein bewegteres Bild der neuen Gesellschaft erwartet wird. Tatsächlich gehört in sein Verständnis der Liebe der schöne und wichtige Gedanke, worin eine Grunderkenntnis der Monologen ihre besondere Anwendung findet, daß die in den Liebenden neu vereinigte Menschheit allein in der tätigen Wechselbeziehung zur größeren Menschheit und Welt sich als eine eigenbeseelte und eigengestaltete Lebenszelle erzeigen und behaupten könne. Die aristokratische Abkehr der Romantik von der bürgerlichen Welt hat überdies seinem ganzen sittlichen Wesen nie entsprochen.

Wird hier schon durch die spätere Gegenrede eine wirkliche Mißbilligung leise abgeschwächt, so muß man bei den Anklagen der jugendlichen Karoline und der Erwiderung darauf vollends fragen, welches nun Schleiermachers eigentlicher Standpunkt sei. Es sind von neuem, nun das dritte Mal, Anklagen von erheblichem Gewicht. Die Mädchen seien häßlich behandelt und schief gezeichnet. Das empörende Verhalten des Julius zu ihnen könne nur daher rühren, daß „er eben gar keine Kenntnis von Mädchen" habe (S. 468). „Als ob wir eine wären wie die andere" (S. 469). „Wie kann man einen Menschen mit diesem fürchterlichen Männeregoismus als den Helden einer wahren, echten und das ganze Gemüt durchdringenden Liebe aufstellen?" Dorothea stimmt dieser Beschwerde zu; „er geht schlecht mit den Mädchen um;" auch nennt sie die Erwiderung recht sophistisch, wenngleich sie sich an der Theorie von den Versuchen zu lieben freut (Br. III, 189). In der Tat fällt es einem schwer, sich in den fünften Brief hineinzufinden. Mädchen gegenüber könne man von einem Mann nicht mehr verlangen als „Anwandlungen, auch an ihrer Vollendung arbeiten zu wollen" (S. 472). Bevor sich das Geistige, und dazu gehöre die Liebe, selbsttätig zu einem sicheren Wollen und Bewußtsein herausgearbeitet habe, sei „an eine bleibende Beziehung

dieser inneren Bewegungen auf bestimmte Gegenstände", also an Treue, „gar nicht zu denken". Auch das Höchste im Menschen gedeihe unmöglich in einer einzigen Tat zur Vollendung. Hier werden nun die „vorläufigen Versuche" eingeführt. Aber sie harmlos aufzufassen, ist leider unerlaubt, weil damit das Verhalten des Julius bestätigt werden soll. Das ist das Widerwärtige. Schleiermacher ist immer der Ansicht gewesen, daß die Geschlechter im gegenseitigen Suchen begriffen sein müßten (vgl. S. 499), und dieses Suchen ist ihm stets als etwas Heiliges erschienen. Hier macht er daraus ein Zerrbild. Das ist die romantische Ironie, die von etwaigen Enttäuschungen oder Erschütterungen so leichthin reden kann. Wie? Ein junges Menschenkind soll sich ja kein solches Hirngespinst machen von der Heiligkeit einer ersten Empfindung? Wohl, unversehens (doch nicht ohne Absicht) geht für eine Zeitlang die Aussprache von der Luzinde ab, und die wahrere Meinung auch dieses Briefes tritt stärker hervor. „Wenn du gesund bleibst an Sinn und Gefühl, wird dich gewiß, so oft sich ein Versuch zu lieben diesem Punkt (der Vereinigung der Geschlechter) nähert, eine heilige Scheu ergreifen, die etwas viel Höheres ist als die Gewalt eines fremden Gebots, oder was man gemeinhin Scham und Zucht nennt; denn jene Scheu wird gewiß richtig unterscheiden einen leeren Versuch von dem, was der Anfang eines schönen und gediegenen Lebens werden kann" (S. 475). Hier schlägt Schleiermachers Herz spürbarer. Das andere ist in der Tat Sophistik; es verdunkelt seine viel edlere Gesinnung. An Willich schreibt er ein Jahr später: „Liebe kann vielleicht in manchen Gemütern wirklich etwas Vorübergehendes sein, ohne daß sie es wissen; aber sie wissend und überlegend als etwas Vorübergehendes zu behandeln, das ist etwas Heilloses". Ebenso: „wolle ja nicht anders als ganz vollständig und aufs Leben lieben. Versuche tun dir gar nicht mehr not, und du hast zuviel Besonnenheit, als daß sie dir nicht Schmerzen bereiten sollten" (Meisner, S. 225, 237). Hier spricht der wahre Schleiermacher.

Auch im siebten und achten Brief (von und an Eleonore) setzt sich die esoterische Polemik fort. Es wird im Grunde

Fr. Schlegel nichts erspart. Dieser hatte sich in die unbedürftige Freundschaft Schleiermachers mit H. Herz nicht hineindenken können. Eleonore stört sich nun an dem nachdrücklichen Ableugnen der Möglichkeit einer solchen Freundschaft, als ob zwischen den Geschlechtern stets alles erotisch sein müsse. „Du hast ja eine Freundin; so sage mir doch, wie es zugegangen ist, daß sie deine Freundin blieb, ohne dir etwas anderes zu werden" (S. 485). Jetzt, wo sie liebt, fühlt sie, daß sie ein ganz reines Wohlwollen in einer wahren Freundschaft empfinden könnte (S. 486 f.). „Finden wir denn mit der Liebe, und nur mit ihr, alles andere? Ich meine uns Frauen." Die Erwiderung kann das nur bestätigen. „Die Freundschaft gehört auch zu den Ausdehnungen und Bereicherungen, zu denen ihr erst dann geschickt werdet." Vor der Liebe erscheine eine Freundschaft zwischen Mann und Frau unnatürlich und leer, weil eben das Suchen der Liebe natürlich sei. Ganz anders stehe es, wenn irgendwo schon Liebe sei; dann sei eine solche Freundschaft in Ordnung, und zwar nicht etwa nur in Ermangelung eines Besseren, sondern mit voller Zustimmung des Herzens und ohne einige geheime Wünsche. „Das begreift nun wieder Julius nicht. So sind die Grenzen des einzelnen in diesem unendlichen Gebiet, welches keiner ganz besitzt, und wo es schon eine seltene Gabe ist, dasjenige nur zu erkennen und zu verstehen, was außerhalb des Eignen liegt" (S. 496 f.). „Als innige Teilnahme am Werden und Handeln eines andern, als unbegrenzte Offenheit in deinen Gedanken darüber, als zarten Einfluß auf Gefühl und Willen durch weise und freigebige Mitteilung, als beständiges Bestreben, nicht eben das Wesen des Freundes durch das deinige, sondern seinen Zustand seinem Wesen gemäß zu ergänzen, — so denke ich mir die Freundschaft, welche zwischen dir und einem andern Manne möglich wäre" (S. 498), und so setzt Schleiermacher seinem Erlebnis und Ideal zugleich ein kostbares Denkmal. — Endlich bereitet wahrer Liebe der „Mißlaut" im Duett Schmerzen (S. 495); gemeint ist „die Idee des Entsagens" (S. 449) mitten in der Freude des Vereinigtseins. Ja, fügt die Gegenrede hinzu, es sind für mich deren zwei; denn wie die Liebe zu einer anderen noch „zurückbleiben kann, nachdem eine

bessere und vollkommenere aufgegangen ist, die von der schönsten Gegenliebe genährt wird, das ist mir völlig unbegreiflich" (S. 497). Dorothea hat dazu liebenswürdig erklärt: „Dürfte ich Eleonoren in Luzindens Namen und in ihrer Seele antworten, so würde ich sagen . . .: eben weil der Grund auf der Ewigkeit der Liebe ruht, darum muß sie entsagen können ohne Furcht, die Liebe zu zertrümmern. Sie muß entsagen wollen können, oder sie darf nicht besitzen wollen. — Dem zweiten Mißlaut . . . wage ich nicht in Julius Namen zu widersprechen; darüber hängt der undurchdringliche Vorhang der Individualität, den auch Luzinde wohl niemals hinwegzuheben vermochte, und [vor dem sie] aus heiliger Ehrfurcht lieber zurücktrat" (Br. III, 189). Was liegt aber in Schleiermachers Unbehagen anders als die Überzeugung, daß die Liebe sich als ewig und unbedingt gelten müsse?

Von der edleren philosophischen Auffassung der Liebe in seinem Zeitalter unterscheidet sich Schleiermacher hauptsächlich durch einen Punkt: er möchte die Verkünstelung eines nur einengenden und damit unwahrhaftig machenden Ethos überwinden. Er möchte den ganzen Menschen in seiner Einheit von der Liebe durchdrungen sehen, daß nichts draußen bleibe und, wie üblich, der Roheit verfalle. Er möchte den ganzen Menschen auch darum von der Liebe ergriffen wissen, daß das Zusammenleben der Geschlechter endlich von der schwülen Erotik frei werde und für mannigfache Freundschaft zwischen ihnen Raum gewähre. Darum der Schmerz über jeden unlauteren Nebenton und das Bestehen auf der Unbedingtheit der Liebe. Man kann nicht sagen, daß diese seine Absicht Verachtung oder Entrüstung verdiene. Im Gegenteil! Sehr nahe kommt sie übrigens Goethes Intentionen; man denke z. B. an das feine Wort aus den Bekenntnissen einer schönen Seele: „derjenige, dessen Geist nach einer moralischen Kultur strebt, hat alle Ursache, seine feinere Sinnlichkeit zugleich mit auszubilden". Eine Frage für sich ist es natürlich, ob umgekehrt die Gefahr des anderen Extrems vermieden ist.

Die Liebe als Ganzes ist die Einheit des Geistigen und des sinnlich Erotischen; sie ist nicht etwa bloß das letztere, aber sie

umschließt es mit. Gerade die lebendige Gegenwart des Geistigen beurkundet, daß das sinnlich Erotische „wirklich ist, wofür es sich ausgibt, nämlich ein würdiges und wesentliches Element der Liebe" (S. 431). Schleiermacher faßt einmal in Stolpe aus seinen Papieren seine Ansicht so zusammen (Meisner I, S. 262): „Freundschaft geht auf gegenseitige Ergänzung und Unterstützung der Individualität, es sei nun zum Behuf des Selbstbildens oder des Wirkens außer sich. Liebe geht auf vollkommene Anschauung, auf gänzliche Vereinigung des Bewußtseins, auf Hervorbringung eines lebendigen Bildes; daher auch die Erzeugung mit der Liebe verbunden ist und nicht mit der Freundschaft. Zur Liebe allein gehört daher notwendig die Verschmelzung der Personalität im ganzen Umfange (Personalität und Individualität unterscheide ich nämlich so, daß zur letzteren nur das innerlich Charakteristische gehört, vermöge dessen der Mensch eine eigne Darstellung der Menschheit ist, zur Personalität alles, vermöge dessen er ein abgesondertes Wesen in der äußeren Welt ausmacht, sein Körper, seine Organe, seine Rechte, seine bestimmte Lage in der Welt)" — offenbar ist auch jenes Innerste, die Individualität, hier eingeschlossen gedacht. — In der Liebe also ist ihm „das Vertauschen des Bewußtseins, das gänzliche Hineinversetzen in den anderen das Höchste (S. 490). „Wenn wir unser Sinnen und Denken und Handeln bis in seinen geheimsten Sitz verfolgen und überall aufs neue die unendliche Übereinstimmung unserer Geister antreffen, daß du entzückt ausrufst, sind wir denn mehr als Ein Wesen, Leonore? — dann durchglüht uns auch gewiß am stärksten und göttlichsten das heilige Feuer der Liebe . . . und mich durchzückt, wie ein göttlicher Blitz, der mich fast verzehrt, eine unendliche, zusammenhängende Reihe von gleichen Gedanken und Gefühlen, die vom höchsten Himmel bis in den Mittelpunkt der Erde reicht" (S. 488 f.). Eine mystische Vereinigung von metaphysischer Bedeutung ist die Liebe (S. 447, 482). Es ist der Vorgang, worin die unendliche Menschheit im Sinne des Katechismus für edle Frauen (D. 84) aus ihrer Entzweiung in die Einseitigkeit der Geschlechter zu ihrer Wahrheit zurückkehrt. „Der Gott muß in den Liebenden sein; ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschließung,

die sie in demselben Augenblicke gemeinschaftlich fühlen" (S. 447). Etwas so Ursprüngliches und in sich Notwendiges ist echte Liebe, daß jede Nebenabsicht fern zu bleiben hat. Die Liebenden sollen ganz für sich sein, ihre Liebe soll nicht auf etwas Fremdes bezogen werden, auch nicht auf die an sich unschuldige Absicht, Menschen hervorzubringen. In Schleiermachers Augen ist die Liebe entweiht, wenn die Liebenden sich und ihre Vereinigung, statt als Selbstzweck, als Mittel für einen über das Erlebnis hinausgehenden Zweck betrachten. Sein allgemeiner ethischer Gedanke, daß *das Sein des Menschen das Wertvolle* ist und allen Äußerungen vorausgeht, kommt hier zur Anwendung. Und offenbar ist es ihm vor allem um das Sein und um die Würde der Frauen zu tun. Auch die Frau lebt, um zu sein (vgl. D. 84). In der Liebe soll sie ihr Sein vollenden gerade in der Verbindung mit dem Sein des Mannes, soll sie nicht anderen Aufgaben dienstbar gemacht werden. Das wäre eine Erniedrigung für sie; es wäre „frevelhaft". So führt in der Tat die Idee der Individualität zu einem verfeinerten Verständnis von Liebe und Ehe. In der Liebe *sucht individuelles Sein wiederum individuelles Sein, um mit ihm zu einem Ganzen zusammenzuwachsen*. Das Zeugnis dafür ist eben die Ungeschiedenheit des Geistigen und Erotischen, während bloß „objektive Vorstellungen", die sich auf das Objektive allein beziehen, schamlos sind. Davor „zieht sich die Liebe scheu zurück" (S. 460). Vortreffliches und Schönes sprechen diese Sätze aus. Nur ein Punkt ist störend. Das volle Licht der Erkenntnis bricht doch nicht durch. Es fällt auf, daß das Moment des Genusses in der Liebe in den vertrauten Briefen stark angeschlagen wird. Das ist wohl etwas Schlegelisches, es gehört aber, wie die Reden zeigen, überhaupt zum Mystischen in Schleiermachers Sinn. Eine gewisse Spannung zu einem umfassenden ethischen Tatglauben ist wohl wahrzunehmen. Das ist der besondere Fall einer allgemeinen, letzten Unausgeglichenheit von Reden und Monologen, von Mystik und Ethos sozusagen. Antike Einflüsse scheinen übrigens noch hereinzuwirken („Dienst der großen Göttin", S. 460). Warum aber sollen die Liebenden, die sich mit ihrem Sein be-

gegnen, sich nicht zugleich des Schöpferischen ihrer Vereinigung bewußt sein, was doch auch die Monologen voraussetzen, warum nicht dieses Schöpferische als Handeln des Gottes in ihnen bejahen? Gewinnt die Liebe nicht an Ernst und Größe, wenn sie über den Subjektivismus des Genusses hinausgehoben wird? Warum also soll nicht das individuelle Erlebnis sich einer übergreifenden Ordnung des schaffenden Lebens eingefügt finden?

Und wie steht es nun mit der Einheit des Geistigen und sinnlich Erotischen? Ist sie eine Gabe der Natur, die dem Menschen leicht in den Schoß fällt? Schleiermacher bemerkt gelegentlich, daß in den Frauen „jede Verbindung zwischen dem Inneren und Äußeren soviel zarter und feiner ist", weshalb in ihnen „die Scham als in ihrem schönsten Heiligtume wohnt" (S. 463); er hebt hervor, daß in ihnen die Liebe „zu einem innigeren Ganzen gedeiht, ... was für uns das höchste, fast unerreichbare Ziel bleibt" (S. 500). Ein Ziel muß errungen werden, und es wird nur durch Not und im Kampf errungen, hier demnach im Kampf des Geistigen mit dem Sinnlichen! Was doch trotz der verschiedenen Naturanlage wegen der gegenseitigen Verstrickung für beide Geschlechter zumal gelten muß! Zwiefach strebt in den Menschen die Liebe ihrer Vollendung zu. Das eine Mal sind sie „sich nur eines oder des anderen [Elementes] bewußt, und die übrigen schlummern noch in dunklen Ahnungen. Jedes Neue, welches sie finden, wird auch bald mächtig; aber je stärker jedes für sich ist, desto langsamer verschmelzen sie ineinander; also streiten sie um die Herrschaft und wechseln. So werden ohne Unterschied des Geschlechts alle heftigen Naturen ihre Bahn vollenden, nicht ohne große Erschütterungen. Ist sie dieser Erschütterungen wegen die bedenklichere, so laß uns dafür gestehen, daß sie gewissermaßen die natürlichere ist: denn das menschliche Geschlecht selbst ist sie gegangen. — Andere haben von Natur mehr ein zartes Gefühl für den wahren und höchsten Charakter der Liebe; was sie fühlen, ist das Bedürfnis, die verschiedenen Gefühle, die nur schwach und als Ahnung in ihnen vorhanden sind, aufs innigste zu verbinden. So wächst die Ahnung und die Hoffnung mit dem Menschen selbst bis zum Finden des Gegenstandes. Dann ist die Liebe,

nicht ihrer Unendlichkeit, aber doch ihrem wahren Wesen nach, gleich ganz da" (S. 500 f.). Das sind wichtige Erwägungen, an denen man seine Freude haben darf. Doch nicht ohne einige ergänzende Worte! Schon der hervorgehobene Abstand der Gruppen ist nur relativ; auch die zweite Gruppe wird durch Erprobungen und Entscheidungen hindurchgeführt. Macht man aber mit jenen Erschütterungen als dem gemeingültigen Weg völlig Ernst, vergegenwärtigt man sich die ständige Gefahr der Entartung, so wird es unausweichlich, die Schwere der Spannungen anzuerkennen und die Wachsamkeit des Geistigen über das sinnlich Erotische zu fordern; wird es überhaupt unausweichlich, die Heiligkeit der Ordnungen des Lebens nachdrücklich voranzustellen. Gewiß ist das einschränkende, bloß befehlende, gar verbietende Ethos einseitig und im letzten Grund des Menschen nicht ganz würdig; aber das ebenso bloß bildende Ethos verfällt auf der anderen Seite der Schwärmerei. Der Doppelstellung des Menschen, der zugleich von oben und von unten her ist, wird nur die allerdings irrationale Zusammenfassung beider ethischen Grundhaltungen gerecht. Daß Schleiermacher uns dieses Letzte nicht sagt, hängt wohl mit der Schranke seines, mit Dilthey zu reden, gelassenen und in früher Übung leicht beherrschten Naturells, sowie seiner Verkennung der Macht der Leidenschaften und ihrer verwüstenden Folgen im Leben überhaupt zusammen. Immerhin beugt er sich unter die Wahrheit: „Vollendung ist auch für die Liebe nur im Tode" (S. 501).

Es ist eine hohe und ideale Auffassung, die wir hier von der Ehe finden; man könnte nur den Vorwurf erheben, daß sie zu ideal sei. Zwischen bräutlicher und ehelicher Liebe, Brautschaft und Ehe, gibt es noch einen feineren Unterschied, obwohl in der Welt der Gefühle nichts so grob mit einer äußeren Begebenheit oder einem sichtbaren Zeichen anfängt (S. 494). Brautzeit ist „die erste Freude der Liebe", die von gar keiner Sorge weiß, worin der Blick der beiden sich gegenseitig zugekehrt ist und sie nur sich sehen mit neuen Augen. „Wenn aber die äußere Welt

ihnen wieder aufgeht und jeder acht hat für den andern, daß sie ihn nicht unangenehm berühre, dann entstehen alle Gefühle, welche die Liebe zur Ehe machen; denn alle Sorge ist mütterlich und väterlich." Darum trifft es nicht zu, „als ob das schöne Band der Liebe sich erst dann in das heiligere einer wahren Ehe verwandelte, wenn die Liebenden sich als Vater und Mutter begrüßen". Liebt nicht die Liebende den Gatten „neben allen anderen Lieben auch mit der einer zärtlichen Mutter"? „Und mußt du mich nicht auch väterlich lieben, da ich ja deine ewige Schülerin sein werde?" Wiederum kann die Ehe die Vereinigung von Liebe und Freundschaft heißen, weshalb jede rechte Liebe nach Ehe strebt und zugleich zum natürlichen Resultat die Freundschaft hat (Meisner, S. 262). Selbstverständlich ist dabei, daß die Ehe als einheitlicher Wille in die Wechselwirkung des Lebens eintritt, gebend und empfangend, dadurch innerlich sich immer eigner und reicher ausgestaltend.

So fängt mit der Ehe gerade ein neues Leben an. Schleiermacher hat über ihre seelischen Wirkungen auf die Gatten eindringend nachgedacht, wie er in der Beobachtung der seelischen Verschiedenheiten der Geschlechter, besonders der Eigenart der Frauennatur, vielen voraus war. Die Frauen, meint er in Stolpe, sind im Verstehen mit der Phantasie stark, „und wenn es sich irgend verteidigen läßt, daß sie in der eigentlichen Wissenschaft und in der bürgerlichen Welt keine eigne Stelle haben sollen, so ist es nur in dieser Beziehung, daß die bürgerliche Welt die Phantasie unterdrückt" (Br. I. 314). Frauen können uns in der katechetischen Kunst vorangehen; denn sie „sind ja immer unsere Lehrerinnen in dem, was zur Geistesgegenwart, zur schnellen Beurteilung eines bestimmten Falles gehört" (Br. I, 317). Schlechte Darstellungen nun lassen Männer und Frauen schon ganz vollendet und fertig die Liebe nur so finden als eine Zugabe oder als den höchsten Gipfel der Glückseligkeit (S. 493). Unvollkommene Romane führen bis zur Schwelle und wissen darüber hinaus nichts zu sagen. „Aber der liebende Mann soll alles, was er vorher getan hat, anders tun, und er soll auch vieles tun, was er vorher gar nicht getan hat" (S. 445). Eleonore bekennt, daß durch die

Liebe alle ihre Ansichten und Einsichten bestimmter und reiner geworden sind (S. 487). Wie schön heißt es in ihren Blättern: „der Mann gewinnt durch die Liebe an Einheit, an Beziehung alles dessen, was in ihm ist, auf den wahren und höchsten Mittelpunkt, kurz an Klarheit des Charakters; die Frau dagegen an Selbstbewußtsein, an Ausdehnung, an Entwicklung aller geistigen Keime, an Berührung mit der ganzen Welt ... Ihr bildet uns aus, aber wir befestigen euch." „Ja, werde alles, was du sein kannst, noch außerdem, daß du der meinige bist, den Freunden und der Welt. Aber überlassen? Nein, ich muß alles, was du ihnen gibst, noch vollständiger haben, weil ich das Ganze habe; ich muß dich überall verstehen, wenn ich auch hie und da die Sachen nicht verstehe" (S. 493).

Über Ehe und Recht erklären sich die Luzindebriefe nicht. Willkommen sind dafür ein paar uns neulich zugänglich gemachte, nur wenig spätere Äußerungen, die ganz auf der Linie des uns schon Bekannten liegen. „Bei einer Ehe ohne Liebe halte ich es schlechterdings nicht für unsittlich, daß jeder Teil einen andern liebt ... Nun sollten sie sich freilich nach meinen sittlichen Grundsätzen gleich trennen; das geht aber, wie du weißt, nicht immer, und da die Ehe ein Rechtsverhältnis ist, so muß das Recht so lange ungekränkt bleiben, als das Verhältnis besteht. Dieses Recht aber kann sich seiner Natur nach nur auf den letzten Punkt erstrecken; wer mehr verlangt, macht noch Anspruch auf Liebe. In einem solchen Verhältnis also, wo die Liebe mit dem Recht eines anderen kollidiert, liegt allerdings die ganze Tugend darin: erstens, den letzten Punkt nicht zu gestatten, und zweitens, jedes rechtlich gute Benehmen gegen den andern zu beobachten" (Meisner, S. 317, aus Stolpe an H. Herz). Unter dem Eindruck selbst dieser Worte und überhaupt der in den vertrauten Briefen hervortretenden Gesamtauffassung, wie sie übrigens von ihrem Urheber ausdrücklich anerkannt worden ist (Meisner, S. 263), läßt sich ihm schwerlich die Absicht zuschreiben, den freien Individualitäten zu Gefallen die heilig-unantastbaren Ordnungen des Daseins zu zerbrechen. Wie es vollends abgeschmackt wäre, ihn mit der romantischen Privatlibertinage in Verbindung zu bringen. Die Sachlage ist viel ver-

wickelter. Schleiermacher findet sich einem hohlen Gesellschaftsbau gegenüber, worin nach seinem Urteil wahre Liebe und Ehe aufs schwerste gefährdet sind. In den „äußerlich guten Ehen" sieht er betrübend viel Verwahrlosung, die auch bessere Naturen in dunkle Verhältnisse verstrickt. Schlimmer fast als der Berliner Geist, wo man sich doch nach Neuem, Höherem sehnt, ist die „provinzielle Frivolität" mit dem unverhüllt hervortretenden Egoismus. Eine kleine Stadt scheint ruchloser als die andere. Die Männer überall entartet: „wenn sie auch nicht bloß ihre Sinnlichkeit befriedigen wollen, so soll diese doch immer mit affiziert werden; das ist, was ich an ihnen hasse, aber es ist doch so" (alle diese Stellen in Meisners Sammlung neu mitgeteilt, S. 235, 225 f., 195, 234, 226, 283). „Ich halte das — wenn man nicht etwa das politische Elend wichtiger nehmen will — für den größten Stoff zur Elegie, daß wir auf einem solchen Punkte der Bildung stehn, wo unvermeidlich jeder bessere Mensch, dem die wahre Liebe nicht zeitig genug erscheint, wider seinen Willen in das Netz seiner Phantasie und seiner Sinnlichkeit fallen muß, und dies traurige „„wider seinen Willen"" ist das einzige, was er vor den andern voraus hat" (Br. I, 331). Es ist ein erschütterndes Bild vom Innern des damaligen Lebens, das unmöglich dem erst aufstrebenden Idealismus aufgebürdet werden darf, von wo aus dieser eher als Erwecker und Helfer in der Not zu betrachten ist. Die Auflehnung gegen die alte, rohe Art mehrt wohl die Unruhe, verschärft die Krisis, aber das ist Werdenot, es ist notwendig. „Das fortschreitende, revolutionierende Prinzip unseres Zeitalters ist der romantische Geist, das negative, obsolescierende ist die barbarische Form. Die Forderung der Natur an einen gebildeten Menschen ist also nicht die absolute, er soll eine Ehe haben, sondern die bedingte, er soll eine romantische, mit Liebe anfangende und auf Liebe gegründete Ehe haben. Es ist also recht, mit der Liebe anzufangen" (Meisner, S. 224). Wie steht es nun, wenn man mit dieser Liebe in jenen Streit des neuen Geistes mit der barbarischen Form der Gesellschaft verwickelt wird? Dann muß man es, sagt er, dem Lauf der Dinge überlassen, ob die Liebesbeziehung auch völlige Gestalt gewinnen und der Forderung der

Natur entsprechen kann, „und erreicht man sie nicht, so ist es lediglich die Schuld des Zeitalters, d. h. der Natur selbst". Er kennt Grenzen, deren Beseitigung nicht dem Belieben des einzelnen zusteht, obwohl sie das Ziel ist. Äußere Grenzen sind es auch nur, keine inneren. Eine Trennung der bisherigen Ehegatten ist bei fremder Wahlanziehung in seinen Augen doch „bei weitem das Sittlichste und Schönste", die von seiten eines der Gatten aufgerichtete Heiligkeit des Rechts dagegen „starre, kalte, eiserne Notwendigkeit" (Meisner, S. 229). Abgesehen nun davon, daß er den Selbsttäuschungen und vermeintlichen Gefühlen ungefestigter Naturen hiermit Tür und Tor öffnet, bringt er Inneres und Äußeres, Mensch und Recht zu sehr in Gegensatz, verbirgt er sich die Würde des Rechts, das selbst, wenn sein Sinn nicht erreicht wird, das Merkzeichen eines unverbrüchlichen Anspruches bleibt. Liebe, sagt er, gehört nicht zum Recht, und die Ehe ist doch ein Recht (Meisner, S. 317). Doch die Liebe will Recht werden, wie sie Ehe werden will; denn sie will und muß sich selbst objektiv, will und muß ihres bleibenden Zusammenhanges mit dem Objektiven gewiß werden. Der Gedanke individueller Liebe ist etwas Großes und nicht mehr preiszugeben. Allein die Aufgabe ist, individuelle Liebe innerhalb der geltenden Lebensordnung, nicht gegen sie zu suchen und zu verwirklichen. Bei ausbrechenden Verwirrungen, die nicht nur in Übergangszeiten vorkommen, wird die geltende Ordnung mit Fug auf ihrem Vorrang bestehen und von den Betroffenen fordern, daß sie die Tragik ihres Lebens auf sich nehmen. — Eleonore hat sich diesen Entschluß abgerungen; Schleiermacher hat es später als richtig eingesehen und in der Beugung unter das Objektive den höchsten Erweis des Sittlichen anerkannt.

8. Die weltanschaulich-geschichtsphilosophische Begründung.

Eine genauere erkenntnistheoretische Begründung seiner Auffassung von der Liebe bringt Schleiermacher in den vertrauten Briefen nicht. Nur eine kurze geschichtsphilosophische Ausführung

gibt sozusagen einen Fingerzeig dazu (S. 481 f.). Es ist nützlich, darauf einzugehen, sowohl ihrer wertvollen Ausblicke wegen, als weil sie in einer wichtigen Bemerkung nicht ganz eindeutig ist und zu Meinungsverschiedenheiten Anlaß gibt. Der Zusammenhang mit den Monologen steht in Frage und bedarf einer kurzen Überlegung.

Schiller wohl hat schon (Ästh. Erz., 6. Br.) über den Unterschied des Antiken und Modernen nachgedacht und in einer verhängnisvollen Differenzierung des Lebensganzen das unterscheidende Zeichen des letzteren gesucht. Schleiermacher wird hier auf dieselbe Frage geführt, aber sein größeres Verständnis der Religion und des Christentums gibt ihm neue Gesichtspunkte an die Hand; in seinem charakteristischen Durchblick ist möglicherweise die Keimzelle umfassenderer Bilder der Philosophie der Folgezeit zu erblicken. Wie hat sich die Liebe gewandelt in den großen, entscheidenden Epochen der abendländischen Geschichte! Wie spiegelt sich darin eine Wandlung des Lebensgefühls und des Geistes dieser Epochen überhaupt! Geradezu ein Riß wird im Übergang von der alten zur neuen Welt kund, ein unübersehbarer Gegensatz, der den Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit durchaus aufzuheben droht. Was bei den Alten etwas Göttliches gewesen sei, die Liebe als Fülle der Lebenskraft, als Blüte der Sinnlichkeit, das sei bei uns ein Skandal, so hat man wohl urteilen wollen. Ein Skandal nämlich, weil in der modernen Kultur der alles naturhaft Sinnliche abstoßende intellektuelle, mystische Bestandteil der Liebe als das Höchste geschätzt wird. Deutlich wird mit dieser Näherbestimmung der Bruch auf das Christentum zurückgeführt. Das Christentum hat uns aus der dumpfen Verwobenheit in die bloße Natur, aus jener „Dürftigkeit und Unwürdigkeit", jener Einseitigkeit entscheidend auf eine höhere Stufe des Bewußtseins herausgeführt und hat so eine freiere Entwicklung der Menschheit eingeleitet. Schleiermacher erkennt die Notwendigkeit der hervorgehobenen Wendung durchaus an, er sieht darin aber die Gefahr einer anderen Einseitigkeit, die nicht minder in die Irre führen kann. Die Entgegensetzung darf nicht das letzte sein, es muß wieder zu einer Versöhnung des feindlich

Getrennten kommen. Vor Hegel bedient er sich demnach des Schemas der Thesis, Antithese, Synthese. Überall, sagt er, gingen wir darauf aus, die Ideen der neueren Zeit mit dem zu verbinden, was das Werk der früheren gewesen; das sei der uns aufgegebene Fortschritt, wodurch allein wir zu etwas Vollendetem gelangen könnten. Eine dritte, im Grunde der Zukunft angehörende, doch bereits sich in den „Bürgern der neuen Welt" wirksam erweisende, alles vereinigende Epoche zeigt sich in einigen wichtigen Umrissen vor unserem Auge. Dieser Epoche ist die Überwindung des die Menschheit durchziehenden, sie in Widerspruch mit sich selbst und in Unwahrhaftigkeit stürzenden Zwiespaltes vorbehalten. Die Religion der Liebe und der Vergötterung der Natur sei unvollkommen und dem Untergang geweiht gewesen wie jeder andere Teil der alten Bildung und Religion; nun aber die wahre himmlische Venus entdeckt sei, sollten die neuen Götter neben sich die alten in ihrem Rechte anerkennen, „sonst müßten wir verderben auf eine andere Art". Nicht ohne Grund seien uns die schönen Denkmäler der alten Zeit erhalten worden. Die Forderung geht dahin, daß die Liebe wieder ein umspannendes Verhältnis zum Natürlichen gewinne und die Heiligkeit des Natürlichen und Sinnlichen wiederhergestellt werde, — Schleiermacher fügt hinzu: „in einem weit höheren Sinn als ehedem, wie es der neuen schöneren Zeit würdig ist". Er erläutert das durch seinen uns lange bekannten Gedanken: die Vermischung des Lebens nicht als ein „abgesondertes Werk" in ihrer alten Roheit, „sondern eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl", intellektueller Art nämlich, oder mit der Verschmelzung der Hälften der Menschheit „zu einem mystischen Ganzen". Wie also ist dieses mystische Erlebnis gemeint? Stellt es das Höhere dar als Akt auf Grund einer in ihm sich bezeugenden Vollmacht des Geistigen über das Natürliche, oder bloß inhaltlich als wirkliche Begegnung von Geistigem und Natürlichem, die bisher nur in falscher Weise dualistisch geschieden wurden, eigentlich es gar nicht sind? Zu letzterer Deutung scheint nun die bald zum geflügelten Wort gewordene Stelle zu führen: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimnis. Ist es aber nicht an

der Zeit, daß dieses einmal entsiegelt werde?" Kann nun hiervon etwas anderes als die antidualistische Spitze sicher ausgesagt werden, bleibt nicht die Frage ungelöst, wieso Leib und Geist bisher falsch dualistisch geschieden sind und was denn unter ihrer Identität zu verstehen sei? Allzu schnell haben manche Gelehrte gerade diesen Rätsel aufgebenden Ausruf als das Licht angesehen, von dem aus sich der erkenntnistheoretische Sinngehalt der Reden und Monologen erhelle, als ob diese nicht in ihrer Breite Ansatzpunkte genug böten und überhaupt zuerst einmal aus sich selbst heraus erforscht werden wollten. Und wenn er nun tatsächlich auf einen Realidealismus abzielte im Sinn etwa der späteren Dialektik: könnte sich nicht hier erstmalig die Wendung anbahnen aus begreiflichen Anlässen heraus? Das Nächste ist freilich: zuzusehen, ob nicht eine mögliche Übereinstimmung mit jenen anderen Schriften und dem Ganzen ihrer Überzeugungen gefunden werden könne. Ist nicht auch den Reden und den Monologen ein Dualismus von Leiblichem und Geistigem fremd, setzen sie nicht auch vielmehr eine Identität voraus? Eine freilich im Geist begründete Identität, wonach das Leibliche gewissermaßen die äußere Erscheinung des Geistigen bildet! So daß wir hier neben Lebenserfahrung und Charakter Schleiermachers seine (gleichviel wie bedingte) philosophische Weltanschauung, einen bestimmten Idealismus, einen Idealismus, der doch nicht genug wirklichkeitsnah ist, als den Grund fänden, woraus die unzulängliche Würdigung der Erschütterungen und Spannungen des Menschenlebens und die verschwimmende Auffassung vom Wesen der höheren Einheit des Geistigen und des Leiblichen, kurz gesagt: das Schwärmerische seiner Liebesmystik, zu begreifen wäre. Übrigens hätte das verwandte Fichtewort aus der Bestimmung des Menschen: „Der Mensch besteht nicht aus zwei nebeneinander fortlaufenden Stücken, er ist absolut eins", zu etwas Vorsicht im Urteil mahnen müssen.

Beim Blick auf die bei allem Vorbehalt anregenden und beachtenswerten Gedanken Schleiermachers über Liebe und Ehe ist es nur zu beklagen, daß er sie nicht selbständig ausgeführt,

sondern sie von vornherein durch die Beziehung auf die nur scheinbar verwandte, tatsächlich wesensandere Schrift Fr. Schlegels in ein schiefes Licht gerückt hat. Er hätte sie dann gewiß reiner herausgebracht und ihnen manche Mißverständnisse und Vorwürfe erspart. Das wäre für sie vielleicht selbst eine Förderung gewesen.

Sechstes Kapitel.

Die Predigtsammlung von 1801.

Da diese Predigten sich jedenfalls über mehrere Jahre erstrecken, also manche davon den eigentlich romantischen Schriften vorausgehen, könnte man den Versuch machen, sie chronologisch näher zu bestimmen und daraus für das Verständnis des Werdens Schleiermachers in jener Übergangszeit Gewinn zu ziehen. Manche ganz praktisch-ethische und rational gerichtete Ausführungen fallen ja offenkundig an den Anfang der von der Sammlung umspannten Frist. Gleichwohl wäre es ein unsicherer Versuch. Schleiermacher hebt in seiner Widmung hervor, daß keine einzige der Predigten ganz so erscheine, wie er sie gesprochen habe, daß er sie vielmehr, allerdings nach ausführlichen Entwürfen, erst für den Druck ausgearbeitet und selbst etliche, die schon alsbald nach dem Vortrag zu Papier gebracht waren, „bedeutenden Veränderungen" unterzogen habe.[1]) So sehr demnach ein einzelner Gedankengang mehrere Jahre zurückweisen mag, die endgültige Abfassung unmittelbar vor der Veröffentlichung gibt ihm wieder ein eigenes Gepräge, so daß alle Predigten doch vorab als Einheit angesehen und als solche den Reden und Monologen gegenübergestellt sein wollen.[2])

[1]) Vgl. die Bemerkung Sydows im Vorwort zu den „Predigten in den Jahren 1789—1810 gehalten", 1836, S. XV f.

[2]) Durch die Güte von Herrn Geheimrat J. Bauer in Heidelberg bin ich in die Lage versetzt, die Urausgabe zu benutzen. Die Stellennachweise gebe ich trotzdem zunächst nach der Gesamtausgabe (Predigten, I. Bd., 1843), weil der Urtext in seiner Seltenheit für die wenigsten erreichbar ist, zudem die meisten Veränderungen in der Tat unerheblich sind; auf ein paar eher erwähnenswerte Veränderungen wird aufmerksam gemacht werden. — Es wäre dankenswert, wenn uns J. Bauer die ursprünglichen, nach seiner Mitteilung noch vorhandenen Skizzen dieser Predigten vorlegen könnte.

In einer längeren Ausführung seines Buches hat Wendland gezeigt, daß die Predigten Schleiermachers von seinen Anfängen an bis in die romantische Periode hinein ganz in die Predigttradition der frommen deutschen Aufklärung hineingehören. Er hat mit einem gewissen Recht auch die Sammlung des Jahres 1801 in dieses Urteil einbezogen. Die Predigten heißen auch hier „Vorträge"; um „Belehrung" ist es weithin zu tun, um Verbreitung besserer „Einsicht", um ein reineres Verständnis der „Religion Jesu". Christus ist als Erlöser das große Vorbild. Auch sein Sterben erscheint (in der dritten Predigt) lediglich unter diesem Gesichtspunkt. Besondere Vorstellungen darüber haben nur Wert, wenn sie nicht entzweien, sondern „die Gemüter zum Guten bewegen". Daß die moralische Seite stark hervortritt, nimmt zunächst nicht wunder, so schwierig sich für uns das Verhältnis zu den Reden gestalten mag. Jedenfalls kann man von hier aus urteilen, daß die eigentliche Entwicklung zum Religionsbegriff der Reden nicht aus der Predigttätigkeit Schleiermachers erfolgt, daß sie in der Tat vorwiegend aus seiner Wechselwirkung mit dem allgemeinen Geistesleben, aus seinen Berührungen insbesondere mit dem romantischen Kreis zu verstehen ist. Eine genauere Erörterung der älteren Predigten insgesamt hätte dafür nichts Wesentliches beigebracht, sie durfte unterbleiben. Anders jedoch liegt es mit jenen von Schleiermacher selbst herausgegebenen Predigten, die neben Reden und Monologen als selbständige Schrift schon des Vergleiches halber eine kurze Würdigung verdienen.

Schwerlich wird man diesen Predigten ganz gerecht, indem man sie, wie es gewöhnlich geschieht, einfach an den Reden mißt. Dann sieht man in der stärkeren Betonung sittlicher Gesichtspunkte eine allzu auffallende Abweichung von den Reden. Vielmehr muß zugleich der Zusammenhang mit den Monologen, mit dem dort ans Licht tretenden neuen Verständnis des Sittlichen erwogen werden. Nicht umsonst haben in jenen Jahren die ethischen Fragen ebensosehr wie die religiösen Schleiermacher bewegt. —

Es sind merkwürdige Predigten. Sie sind nicht so schlicht, wie sie Schleiermacher wohl allsonntäglich in seinem Krankenhaus

gehalten hat. Wie die Reden sind sie an Gebildete gerichtet, nicht an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion, sondern an die Gebildeten unter ihren Freunden; sie zeigen gewissermaßen die andere Seite der Wirksamkeit Schleiermachers. Was ihre Auswahl betrifft, so ist ein wichtiger Teil „der Bestreitung solcher religiösen und besonders moralischen Vorurteile gewidmet, über welche man sich selten oder ... nicht auf die rechte Art von der Kanzel verbreitet" (Widmung), und auch die andern sind „um der Behandlung willen" hinzugefügt. Jenes polemische Moment tritt immer wieder hervor, z. B. sofort in der ersten Predigt, die es am Neujahrstage entgegen den üblichen Hoffnungen und Besorgnissen als charakteristisch für die Religion bezeichnet, keine Unterschiede des Großen und Kleinen gelten zu lassen, überhaupt nichts Neues unter der Sonne zu finden. Oder in der entsprechenden Predigt über die Gerechtigkeit Gottes, die diesen Begriff von seinen unreinen Bestandteilen zu befreien sucht, indem sie im Anschluß an das (gehörig umgedeutete) Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus in einer schon vom „Wert des Lebens" her bekannten Weise die Gleichheit von Glück und Unglück für das innere Leben vertritt, wonach „die Möglichkeit, glücklich zu sein, und der Grad, in dem wir es werden können, für uns alle gleich groß ist" (S. 101, 1. A. S. 153), und indem sie der Überzeugung Ausdruck gibt, daß die Menschenschicksale in Beziehung auf den eigentlichen Endzweck in Wahrheit viel näher einander verwandt sind, als es äußerlich scheint. Polemisch ist nicht minder die Ausführung in der Predigt über unsere den andern schuldige Verantwortung für unseren Wandel, wo nach der Anerkennung dieses Gedankens jede fremde, unser freies und eigenes Verhalten beeinträchtigende Rücksicht nachdrücklich abgelehnt wird. Der bekannte Verteidigungsbrief an Bischof Sack kommt einem hier unwillkürlich in Erinnerung. Wie die Monologen Schleiermachers Lebensführung gelegentlich vor Schlegel rechtfertigen, so wendet er sich hier an die breitere Öffentlichkeit. Man versteht die Bemerkung an die Schwester, daß ihn zur Ausgabe der Predigten verschiedene über ihn sich verbreitende Meinungen veranlaßt hätten (Br. I, 248 f). In die gleiche Linie

fällt die Predigt über die Grenzen der Nachsicht mit ihrer Kritik einer aus zu weichem Gemüt fließenden „mißverstandenen Anwendung gewisser Vorschriften der Religion“ (S. 138, 1. A. S. 216), also einer lediglich passiven Auffassung der christlichen Liebe. Daß die Liebe alles glaubt und hofft, darf nicht in dem üblichen verwaschenen, vielumfassenden Sinn genommen werden, umsomehr aber im vollen Maß gegenüber solchen, die als gewissenhaft und als Mitbürger im Reiche Gottes anerkannt werden müssen. Sehr schnell vollzieht sich die Beziehung auf Menschen von der Art Schleiermachers. „Wenn euch in ihrem Betragen etwas vorkommt, das ihr nicht ganz versteht, das ihr aus eurer Art, die Gesetze der Rechtschaffenheit und der Liebe in ähnlichen Fällen anzuwenden, nicht erklären könnt, das vielleicht manchen von vielen und auch von euch angenommenen Vorstellungen über das Rechte und Schickliche zu widersprechen scheint: so seid nicht rasch, das Urteil der Verwerfung über ihr Betragen auszusprechen; seid nicht beflissen, eine Leidenschaft, ein falsches Urteil, einen unregelmäßigen Gemütszustand aufzufinden, woraus sich dies herleiten lasse; sondern glaubet, daß irgend etwas in den Verhältnissen sei, was euch verborgen geblieben ist, und daß auch dies mit den Grundsätzen ihres Wandels übereinstimmen müsse.“ „Dieser Glaube wird euch vergolten werden, wenn ihr einst die bedenkliche Tat in ihrem wahren Lichte erblickt“ (1. A. S. 223 f., Gesamtausgabe S. 142). Eine polemische Spitze gegen eine weitverbreitete religiöse Übung enthält endlich die zweite Predigt über das Bittgebet, dessen Wert und Kraft durchaus eingeschränkt wird; es sei nicht nur unrecht, wie einige tun, die Erhörung als ein ausschließliches und untrügliches Kennzeichen des göttlichen Wohlgefallens anzusehen, sondern auch nur zu glauben, daß durch unsere Bitten ein neues Gewicht in die Wagschale gelegt werde. Auch der regelmäßigen Gebetssitte wird das Urteil gesprochen; „mögen sie noch so viel sagen von der Andacht, mit der sie diese Gebete verrichten, ich glaube doch, daß keine wahre Frömmigkeit darin ist“ (S. 35, 1. A. S. 41).

Erkennen wir hier in Schleiermacher den alten Polemiker wieder, so lassen dieselben Ausführungen noch einen andern für

ihn bezeichnenden Zug hervortreten, der also auch in dieser Zeit bei ihm nicht fehlt. Es ist das eigenartige Bemühen zu relativieren und damit doch auch zu rationalisieren. In der Predigt über die Gerechtigkeit Gottes sehen wir es besonders am Werk, wenn wir den Lazarus schließlich noch als ruhiger und heiterer ansehen sollen als den Reichen bei seinen Freunden und Freuden. Oder man denke an die Betrachtung der Karfreitagspredigt, wonach am Ende alle, Diener des Staates, Gelehrte, Jünglinge, Greise, mit dem gleichen Gefühl der Unvollendung die letzte Stunde des Lebens durchkosten sollen. Stark macht sich in solchen Zusammenhängen das zerreibende Verstandesdenken geltend, das dem Jügling eigen war, also auch jetzt wie eine Unterströmung mitgeht, um später nachhaltiger auf den Entwurf des Weltbildes einzuwirken.

Endlich ist noch eins zur allgemeinen Beleuchtung dieser Predigten hervorzuheben. Es ist das Hineindeuten der eigenen ethisch-religiösen Ansichten in biblische Worte, auch in die neutestamentlichen; es ist das Ineinanderschauen biblischer und eigener Gedanken, die Idealisierung des Christentums, das der „Gemeinde der Gläubigen" dargeboten wird. Das war bei den Aufklärern so, es ist auf idealistischem Standpunkte so lange nicht zu vermeiden, als die Eigenart des Evangeliums nicht in voller Klarheit erfaßt ist, als seine Botschaft im Grunde mit der Wahrheit des Schöpfergottes vereinerleit wird. Der Tugendhafte im allgemeinen ist der, dem das Wohlgefallen Gottes gilt (S. 75, 1. A. S. 109). Die Kirche Christi wird als Pflanzschule aufrichtiger und treuer Freundschaft im Schleiermacherschen Sinn gedeutet (S. 49, 1. A. S. 65). Die christliche Liebe, von der Paulus im ersten Korintherbrief spricht, wird mit der Kantischen guten Gesinnung und Selbstbeherrschung gleichgesetzt (S. 51, 1. A. S. 68); sie ist die wohlmeinende Güte, überhaupt die Humanität, die erst die geselligen Gaben weiht: „ich will euch nur zu bedenken geben, wie es schon alsdann werden wird, wenn diese köstlichen Vorzüge nicht unter dem Schutz und der Aufsicht des wahren Wohlwollens und der aufrichtigen Liebe stehen" (S. 58, 1. A. S. 81). Besonders das Verständnis für die individuelle Sonderart, auch Schwäche

anderer wird als Ausdruck der alles tragenden Liebe gefordert. „Duldet diese Verschiedenheit, wie groß sie euch scheinen, und wie unangenehm sie euch bisweilen überraschen möge. Der Herr hat sie eingesetzt" (S. 144 f., 1. A. S. 227). Religion und Christentum selbst sind im Grunde eins, ebenso fromme und christliche Gemeinschaft. „Das ist die Gemeinschaft des Geistes, welche alle wahren Verehrer Gottes untereinander verbindet zu einem Ganzen . . .; diese gefunden haben, das heißt Christum gefunden haben, der sie gestiftet hat, das heißt den Geist Gottes gefunden haben, der sie unterhält und beseelt" (S. 160, 1. A. S. 254).

Für die ethische (wie die religiöse) Haltung grundlegend ist auch hier die Ablehnung alles Eudämonismus. Das verbindet Schleiermacher mit den Trägern des Idealismus und unterscheidet ihn von der Aufklärung. Die Polemik gegen diese fehlt nicht, obwohl sie keinen so breiten Raum einnimmt. Einmal in der elften Predigt begegnet uns die unmittelbare Anrede: „Versteht euch doch mit eurem rühmlichen Eifer für das Nützliche. Alles, was ihr tut, soll nützlich sein, und wozu? . . . So scheint es: Arbeit und Erholung, das ist der ganze Kreis, in welchem euer Leben sich herumdreht . . ." (S. 165, 1. A. S. 262). Ähnlich zeichnet schon die vierte Predigt das Bild der Vollkommenheit jetziger Zeit, wonach Geschicklichkeit des Berufs, Munterkeit und Gewandtheit des Geistes in Gesellschaft und ähnliches am meisten Ansehen verschaffen, dagegen Treue und Rechtschaffenheit nur nebenher gelobt werden. Ganz im Sinne Kants wird demgegenüber gezeigt, daß allen jenen Vorzügen ohne sittliche Gesinnung keine Werte zukommen, daß also nicht Verstand und Talente als das Höchste zu schätzen seien, sondern allein die gute Gesinnung, die demnach überall denselben alles andere verdunkelnden Wert behalte. Das Gefühl der Achtung sei etwas ganz Eigentümliches und lediglich an unser Urteil über den sittlichen Wert eines Menschen geknüpft. Mit Nachdruck wird ein andermal das Handeln um des Guten, nicht um des Gewinnes willen als sittlich gekennzeichnet. „Wehe dem, der wie ein Mietling nur um des Lohnes willen die Geschäfte seines Berufes verrichtet . . . Wehe dem, der sich nur aus Furcht vor den späteren Folgen den

Gesetzen der Mäßigkeit unterwirft" (S. 132 f., 1. A. S. 206). Ganz verwerflich wäre es, das Gute nur zu wollen als ein Mittel zum Wohlbefinden, es sei nun in diesem oder in einem künftigen Leben, oder nach einem unbefleckten Gewissen nur zu trachten als nach einem unentbehrlichen Bestandteil der Zufriedenheit (S. 163, 1. A. S. 258).

Es gehört zur guten protestantischen Predigttradition des 18. Jahrhunderts, wenn wie der Begriff des Berufs,[1]) so überhaupt der Pflichtgedanke immer wieder als selbstverständlich auftritt und die Würde des Gewissens, dieser „nicht zu unterdrückenden Stimme" im Innern (S. 74, 1. A. S. 108), betont wird. Das ist eine wertvolle Ergänzung zu den Monologen, die mit ihrer Abneigung gegen Ausdrücke wie Pflicht und Gewissen leicht zu vergessen in Gefahr sind, daß alles Sittliche sich auf das unbedingte „Du sollst" gründet. Denn auch für die Predigten ist die Tugend kein „erzwungenes Wesen", sondern der sittliche Mensch tut „aus vollem Herzen zu jeder Zeit seine Pflicht", hat also „feste Grundsätze" in seinen Willen aufgenommen (S. 132, 1. A. S. 205). Aber auch von unserer „höheren Bestimmung" zu reden, wird hier offenbar als unbedenklich erachtet (S. 116, 1. A. S. 179).

Der gesamtidealistischen Auffassung vom Sittlichen entspricht weiter der Kampf gegen die Trägheit. Gewiß gibt Tätigkeit allein, rein formell angesehen, dem Menschen noch keinen bestimmten Wert; es kommt auf den Sinn und die Richtung der Tätigkeit an (S. 54, 1. A. S. 74). Diese sinnvolle Tätigkeit ist gemeint, wenn die neunte Predigt das Leben und Ende des Trägen zum Vorwurf der Betrachtung macht: „Die schlaffe Seele verliert aus Mangel an Spannung alle Empfänglichkeit für angenehme Empfindungen; die Ungewohnheit, tätig zu sein, macht schon das bloße Auffassen und Hinnehmen angenehmer Eindrücke zu einer harten Arbeit" (S. 115, 1. A. S. 176). Der Träge versäumt es von vornherein, die unbeschäftigten Augenblicke einem fruchtbaren

[1]) In der späteren Bearbeitung wird der Berufsbegriff allerdings noch stärker verwertet. 1. A. S. 129 z. B. wird noch von der Würde (statt vom Beruf) Christi, S. 130 ebenso von unserer von Gott uns gegebenen Würde gesprochen.

Nachdenken zu widmen, sich nach allen Seiten umzusehen und alle Verhältnisse des Lebens mit Treue zu beobachten, überhaupt an allem ihm Obliegenden so lange zu üben und zu bessern, bis nichts mehr unvollendet bleibt, was einer gewissen Vollkommenheit fähig ist (S. 117 f., 1. A. S. 181). Unfreien Gemütes widerstrebt er nicht der Gefahr, mechanische Gewohnheiten anzunehmen, ohne Bewußtsein irgend etwas zu tun oder vielmehr in sich vorgehen zu lassen. Seine Seele gibt sich ohne Widerstand dem Einfluß aller Verhältnisse hin und „geht gleichgültig vorüber vor allen Gelegenheiten zu edlen, aber mühevollen Handlungen . . .“ (S. 120, 1. A. S. 186).

Selbsttätigkeit ist demgegenüber Ausdruck sittlichen Lebens. Aber, wie auch hier betont wird, eine solche *Selbsttätigkeit, die von steter Wachsamkeit und unausgesetzter Beobachtung unserer selbst begleitet ist* (S. 119, 1. A. S. 183). Erst dieses *Nachdenken über sich selbst* bewahrt vor selbstverschuldeter geistiger Ohnmacht (S. 121, 1. A. S. 187 f.), zeigt uns, was wir sind und wie wir es wurden. Wir sind mitten drin in Schleiermachers Deutung des Sittlichen als der polaren Wechselbeziehung von Tun — Schauen, Handeln — Selbstbetrachtung, wie wir es aus den Monologen kennen. „Wer bei dem, was er *tut*, auch etwas *denkt*, der wird, weil er immer etwas anderes und Verschiedenes bemerkt, gar nicht in den Fall kommen, so oft ganz auf dieselbe Weise zu handeln, daß die Wiederholung eine unwürdige und unwiderstehliche Gewalt über ihn bekäme, und er wird nie, was er getan hat, wiederholen, ohne zu denken, weil ja nur sein Nachdenken und seine Überlegung die Veranlassung dazu war. Wir suchen in jeder Handlung eines Menschen Absicht und Verstand, weil wir in jedem ein denkendes Wesen voraussetzen . . .“ (1. A. S. 123, erweitert Gesamtausg. S. 83 f.). Besonnenheit also charakterisiert das sittliche Handeln, das darum nicht das Werk augenblicklicher Empfindungen (Gesamtausgabe: schneller und unordentlicher Aufwallungen) sein kann. Wenn aber in den Reden das sittliche Tun als besonnenes bestimmt vom religiösen Leben als einem Zustand der Begeisterung unterschieden und geschieden wird, so wird hier die Möglichkeit und Wirklichkeit

der Einheit beider ins Auge gefaßt. Ein starkes Gefühl sei etwas sehr Großes und Achtungswertes, und nichts ziehe füglich so stark die Aufmerksamkeit auf sich als Handlungen, worin sich ein solches ausspreche. Aber nur dort werde diese Aufmerksamkeit befriedigt, „wo die Vernunft das Gefühl begleitet, gebilliget und gelenkt hat (Gesamtausgabe: wo die Vernunft mit dem Gefühl eins ist und seine Äußerungen anerkennt und begleitet . . .), und das setzen wir mit Recht überall voraus, weil wir eine jede Handlung als eine solche ansehen, bei welcher der ganze Mensch mit allen seinen Kräften tätig gewesen ist, und weil wir jeden Menschen als ein freies Wesen ansehn, welches sich erst die Handlung denkt, die es verrichten will, sie nach diesem Bilde beurteilt und dann erst zur Ausführung schreitet" (1. A. S. 123 f., in Gesamtausg. S. 84 erweitert).

Alles wahre sittliche Tun und Leben trägt aber individuelles Gepräge. Es kann ja nicht verwundern, daß mehrmals der individuelle Charakter des Sittlichen zur Sprache kommt. So in derselben Predigt über Pflicht und Grenzen unserer Verantwortung, woraus die eben mitgeteilten Worte entnommen sind. „Jeder soll einsehen lernen, wie verschieden sich das menschliche Leben bilden und behandeln läßt, und auf wie mannigfaltige Weise nach der verschiedenen Gemütsart der Menschen das Rechte und Gute gefaßt werden kann" (S. 82, 1. A. S. 120). Diese besondere Wesensart allein gibt einen Platz in der menschlichen Gemeinschaft und macht zum Gegenstand des Nachdenkens und Urteilens. „Sie merken auf euch, weil sie meinen, wo ein Mensch steht, da stehe auch ein eigentümliches Wesen, da werde auf eine eigene, von andern unterschiedene Weise gehandelt" (1. A. S. 122, in Gesamtausg. S. 83 leise verändert). „Bei aller Übereinstimmung in den Grundsätzen eines wohlgeordneten und gottgefälligen Lebens . . . kann dennoch eine sehr weitgehende Verschiedenheit der Meinungen und der Entwürfe und Handlungsweisen stattfinden." „Dieselbe Beförderung des Guten, die unser gemeinschaftliches Ziel ist, wird jeder auf seinem eigenen Wege suchen." „Wer damit nicht zufrieden ist, wer sich von der kleinlichen Eitelkeit nicht losmachen kann, alle Menschen, die ihm wert sind, auch

zu seiner Meinung über alles, was ihm wichtig ist, hinüberzuziehen, wer gleich Gefahr sieht und abhalten, belehren und bessern will, wo nicht ganz in seinem Sinne gehandelt wird, dessen Liebe ist noch nicht rein von Eigendünkel und Selbstsucht" (S. 144 f., 1. A. S. 227 f.) „Ertraget es denn auch mit Liebe, wenn eben diese Eigentümlichkeiten guter Menschen oder die Schwachheiten, die noch in ihnen übrig sind, euch Unannehmlichkeiten und Schmerzen verursachen . . . Einer ist eifrig und rasch, ein anderer sanft und langsam, einer geht gleich auf das Innere einer Sache, der andere fängt umständlich bei der Oberfläche an; der eine behandelt auch das Wichtige mit Leichtigkeit und Anmut, ein anderer auch das Geringere mit sinnreichem Ernst; einer läßt einem arglosen Scherz Raum, wo ein anderer jedes Wort bedächtig auf die Wage legt. Wenn eine oder die andere dieser Eigentümlichkeiten, auch wie sehr es immer sei, der eurigen entgegensteht; wenn die Äußerungen derselben euch oft zur Ungeduld reizen oder euer Gefühl auf der empfindlichsten Seite verwunden; wenn dies selbst deshalb geschieht, weil euer Bruder sie nicht genug in der Gewalt hat, und sie in eine Schwachheit ausgeartet sind: ertraget sie dennoch" (1. A. S. 228 f., Gesamtausg. S. 145). So erzieht der Romantiker seine christlichen Hörer zum Individualitätsgedanken. Individuelle Liebe ist ihm nichts anderes als die im Neuen Testament geforderte Liebe, — wie schon erwähnt, das schlagendste Beispiel der Ineinssetzung von Christentum und der eigenen idealistischen Lebensanschauung.

Aus diesem Verständnis der Bedeutung des Individuellen scheint eine ethische Folgerung sich zu ergeben, wovon die anderen Schriften zu reden keinen Anlaß hatten; es ist die auch später für Schleiermacher charakteristische *Bestreitung solcher Momente, die sozusagen aus der Pflicht herausfallen.* „Andere mögen eine Vorstellung von Pflicht haben, die ihnen viel freie Augenblicke läßt und viel Raum zu Handlungen, welche gar nicht unter jenem Gebot stehen: *uns aber soll jeder Augenblick und jede Handlung heilig sein.* Es gibt für uns in diesem Sinn keine Willkür . . . Andern mag in der Art, wie sie das Beschlossene tun wollen, vieles unbestimmt und

gleichgültig scheinen ... für uns gibt es nur eine Art, ein jedes zu tun. Denn auch wir haben einen von Gott uns angewiesenen Beruf, auf den wir alles beziehen, auch wir haben Grundsätze zu befolgen, denen wir treu bleiben müssen; auch wir haben eine Gemütsart, deren Eigentümliches wir überall darstellen und ausdrücken sollen" (S. 129f., 1. A. S. 200f.). Weil also das Prinzip des Individuellen auch jeden Beruf bestimmt, weil jeder Beruf wieder individuelle Züge annimmt, darum kann er auch das ganze Leben in Anspruch nehmen, nicht bloß eine gewisse allgemeine Leistung, sondern auch das Persönlichste. Mit anderen Worten: darum gibt es keine Adiaphora. Die gleiche Antwort gibt die sechste Predigt (über die anderen schuldige Verantwortung) auf den Einwand, es gebe doch gewisse Kleinigkeiten im äußeren Wesen und Betragen, auf welche eigentlich nichts ankomme, welche, so oder so gewandt, keine Handlung besser oder schlimmer, leichter oder schwerer machten, worin man also sich der herrschenden Meinung eher fügen solle, als ihr zuwider handeln. „Kleinigkeiten, die vor das Gebiet des Gewissens nicht gehören, gibt es denn die eigentlich? kann und soll es sie geben? Freilich gibt es tausend Dinge, über deren Sittlichkeit oder Unsittlichkeit für sich allein und im allgemeinen gar nichts gesagt werden kann; ob ihr euch so oder anders kleiden, diese oder jene Sitte beobachten, euch dieser oder jener Ausdrücke bedienen sollt, darüber möchte ich euch keine Vorschrift geben; aber ich möchte auch nicht sagen, daß irgend etwas von diesen Dingen gleichgültig wäre. In Verbindung mit andern Teilen des Betragens, in einzelnen Handlungen wird allemal eine Art, diese Dinge einzurichten, besser und vollkommener sein als die andere. Wir sollen unser Gewissen dahin vervollkommnen, daß es diese überall heraus finde, und wenn es dann gesprochen hat, so sei auch die geringste Kleinigkeit uns heilig" (1. A. S. 131, Gesamtausg. S. 88f.). So gewährt das individuelle Ethos die Möglichkeit, die Ethisierung des ganzen Menschen bis hinein in jene vom Allgemeinprinzip des kategorischen Imperativs unerreichten Lebens-

vorgänge anzugreifen, worin wir am engsten mit der Natur zusammenhängen.

Daß bei alledem das Sittliche eine innere Einheit, ein Ganzes darstelle und nichts Zersplittertes sei, dieser Schleiermacher schon aus der antiken Ethik geläufige Gedanke, den er stets festgehalten hat, bleibt auch in den Predigten nicht unausgesprochen. Es ist falsch zu meinen, „als ob die verschiedenen Tugenderweisungen, die von uns gefordert werden, gar sehr eine von der andern unterschieden und also auch eine von der andern unabhängig wären". „Es ist ein Glaube, der uns zu allem Guten Mut macht; es ist eine Liebe, die uns zu allem Guten dringt, es ist ein Geist, der es alles in uns zur Wirksamkeit und zur Vollendung bringt" (S. 135, 1. A. S. 211). „Wer das Leben aus Gott kennt, . . . muß wissen, daß es nicht nur dieses und jenes einzelne Gute hervorbringt, sondern den ganzen Menschen bessert, und daß unter dieser Herrschaft ebensowenig ein einzelnes Laster ruhig wohnen kann, als eine einzige wahre Tugend in einem ungebesserten Gemüt aufgeht" (S. 143, 1. A. S. 225).

Im übrigen begegnen uns in diesen Blättern gerade die dem Romantiker Schleiermacher eigenen sittlichen Begriffe in all ihrer Feinheit. Ein schönes Seitenstück zum Fragment von der Offenheit ist ein Abschnitt aus der Predigt über unsere Verantwortung (S. 85 f., 1. A. S. 125 ff.). Gerade eine individuelle Lebensführung legt uns die Pflicht der Rechenschaft auf, zumal dort, wo unsere Art zu handeln der Art ist, daß ein anderer sie nicht leicht entdeckt, wo wir zwar uns treu geblieben sind, andere aber einen Widerspruch mit unsern sonst bekannten Gesinnungen zu finden glauben. „Freuet euch, sobald sie auch nur den leisesten Wunsch äußern, euch recht zu verstehen und ihre Meinung von euch zu befestigen oder zu berichtigen . . . und kommt ihnen gern mit allen Erläuterungen zu Hülfe, die ihr ihnen nur geben könnt. Das ist eine teure Pflicht, an deren Erfüllung weder ein verwerflicher Stolz . . . noch eine falsche Scham . . . euch verhindern darf." Gerade der innere Kampf, überhaupt die Anstrengungen, die uns zur Klarheit führten, dürfen anderen nicht vorenthalten werden, sonst sind sie für sie so unnütz, als wären sie gar nicht in uns vorge-

gangen. „Nichts, was in einem menschlichen Herzen Gutes wohnt, soll sich verbergen; es soll sich finden lassen von jedem, der es sucht.“ Fast alle Heimlichkeiten entstehen aus eigennützigen Wünschen oder aus voreiligen und törichten Bemühungen, Gutes für die Menschen zu bewirken ohne ihr Wissen und ohne ihr Mitwirken. Das ist unsrer unwürdig. „Offenheit soll ein Hauptzug in der Denkungsart eines jeden Christen sein.“ — Bleibt nichts ausgenommen von der sittlichen Beurteilung, so auch nicht die Geselligkeit. Die vierte Predigt geht eigens darauf ein. Es sind ja Gebildete, an die sie sich wendet. Ein genaues, vielseitiges Bild des geselligen Menschen wird entworfen. „Sie sind nicht nur unterrichtet, sondern auch klug; sie kennen die Menschen und das Innere ihrer größeren und engeren Verbindungen; ihr beobachtender Geist hört nie auf zu sammeln und zu vergleichen; überall können sie irgendeinen richtigen Aufschluß geben, und dies alles erhöht noch den Zauber einer angenehmen und geistreichen Rede.“ „Ihr werdet noch andere zu nennen wissen, die euch auf eine ganz eigne Art an sich ziehen, nicht durch die leichte Heiterkeit, nicht durch das umständlich Belehrende, sondern durch die auserlesene Feinheit ihres Umganges. Jedes Wort und jede Geberde ist bei ihnen voll Ausdruck“ (S. 57, 1. A. S. 78 f.). Wie sehr Schleiermacher für dieses Gebiet aufgeschlossen ist, zeigt der Reichtum an Wendungen, mit denen er seine Schilderung schmückt. Aber das ist natürlich nicht sein letztes Wort. Der Ethiker, der Christ fragt: „ich bitte euch, ist es denn das gesellige Talent, ist es der ausgeschmückte Verstand, ist es das verfeinerte Betragen allein, was so auf euch wirkt? Nein, gewiß nicht; sondern es ist die Vereinigung dieser Vorzüge mit wohlmeinender Güte, mit einer edlen Denkungsart und einem teilnehmenden Herzen (Gesamtausg. S. 58 dazu: ohne welche sie sich kaum denken lassen); es ist, daß ich es kurz sage, die Liebe, welche mit darin ist und ohne welche alle diese Vorzüge nichts wären als ein leerer Schall“ (1. A. S. 80). — Ehe und Freundschaft sind ebenfalls nicht vergessen und mit kurzen Strichen gekennzeichnet; die Ehe als die Verbindung inniger Liebe, welche den ganzen Weg des Lebens Hand in Hand zu vollenden

wünscht, während die Freundschaft in der Vereinigung aller Kräfte, in der Eröffnung der innersten Geheimnisse des Herzens besteht. „Hier kommt es auf Übereinstimmung der Denkart, auf Ähnlichkeit der Empfindungen an, und was die Ausbildung des Geistes betrifft, so suchen wir bei dem Freunde unseres Herzens . . . vielmehr eine solche Gleichheit mit uns, daß wir alles Vortreffliche an ihm verstehen und genießen können, und er nichts, was ihm wichtig ist, an uns vermißt" (S. 56, 1. A. S. 77). Die Anwesenheit liebender Anhänger unter dem Kreuz gibt Schleiermacher Anlaß, eingehend vom Zug des Menschen zur Freundschaft zu reden (S. 46 f., 1. A. 60 f.). „Die Kraft der menschlichen Natur, gleichgesinnte Gemüter an sich zu ziehen, ist so groß, daß, wenn ihr nur über irgend etwas richtiger und tiefer denkt, irgend etwas inniger und eigentümlicher empfindet und dies in euren Handlungen ausdrückt, sich diejenigen gewiß hinzu finden werden, welche gerade dieses zu schätzen wissen oder euch darin ähnlich sind." „Fürchtet nicht, daß doch der Tod auch diese euch alle hinwegraffen könne, ehe das Ziel eures eigenen Lebens erreicht ist; denn jene Kraft des menschlichen Gemütes hört nie auf . . . Freilich wird nie ein Freund, den ihr verloren habt, ganz ersetzt werden, jede spätere Verbindung wird sich anders gestalten als die frühere: aber innig und herzlich kann sie doch sein, und dann gewährt sie auch das frohe Bewußtsein, daß ihr um eurer selbst willen Liebe und Achtung genießt und auf das Innerste einer menschlichen Seele mit der eurigen wirkt." — Über Jugend und Erziehung nimmt die Predigt von der schriftmäßigen Einschränkung der Sorge für die Zukunft Anlaß, sich sinnig zu verbreiten. Der Freund der Jugend kämpft dafür, daß die Jugend, daß überhaupt jedes Alter als ein eigener Wert, und nicht bloß als Vorstufe für das folgende erkannt und gewürdigt werde. Die Liebe des Erziehers streitet gegen den rohen Nützlichkeitssinn, der sich an der Kindesseele versündigt (S. 133 ff., 1. A. 207 ff.). „Haben wir denn recht, wenn wir alles, . . . wozu wir junge Gemüter, die unserer Leitung anvertraut sind, veranlassen, nur als eine Vorbereitung auf dasjenige ansehen, was in späteren Jahren gefordert werden wird? So wird in der Tat alles, was

wir Erziehung und Bildung nennen, von den meisten Menschen behandelt. Sobald ... die ersten Spuren von der Entwicklung des Verstandes sich zeigen, eilt man, in dem Kinde den ersten Grund zu mancherlei Kenntnissen und Geschicklichkeiten zu legen, in denen es der Knabe weiterbringen soll." Dann kommt die Unterweisung in den Grundsätzen der Religion, „damit er vorbereitet sei, als Jüngling den Versuchungen der Welt zu widerstehen". Ebenso legt es der Jüngling darauf an, die Pflichten des Standes zu erlernen, den er in der Gesellschaft einzunehmen denkt, „und so geht es mit diesem Vorbereiten fort, solange noch eine neue Stufe der sittlichen oder gesellschaftlichen Ausbildung zu ersteigen übrig ist. Mir scheint hierin ein großes Unrecht zu liegen. Ist es nicht gegen die Achtung, die wir dem menschlichen Leben ... schuldig sind, wenn wir irgend einen Teil desselben bloß als Vorbereitung auf den nächstfolgenden behandeln? Ist es nicht unter der Würde jeder heilsamen Erkenntnis, wieviel mehr noch unter der Würde der Religion, wenn sie nur als ein Vorbereitungsmittel eingeflößt werden und also in einem Gemüt wohnen soll, welches noch nicht fähig ist, eine unmittelbare Anwendung davon zu machen (später: sie selbst in ihrem eigenen Wert aufzufassen)?" Der Schaden sei beträchtlich. Daher unsere Klage, daß bei den besten Bemühungen in der Erziehung so vieles nicht gedeihen wolle, daher der Schmerz der Jugend, daß sie so wenig genieße von der schönsten Zeit des Lebens und sich von harten Fesseln immer gedrückt fühle, daher das Mißbehagen der Gesellschaft, daß bei dem Eilen vom Kind zum Knaben, vom Knaben zum Jüngling, von diesem zum Manne „manches schöne Gemüt sich übereile, und sie dann mittelmäßige, unbrauchbare, abgespannte Arbeiter bekomme". „Laßt uns der Ordnung der Natur nicht ungeduldig voranlaufen; laßt uns überzeugt sein, daß auch hier das Beste, was für die Zukunft geschehen kann, dadurch geschieht, wenn wir an jedem Tage, zu jeder Zeit dasjenige tun, was ihr selbst ohne Hinsicht auf eine spätere das Beste und Heilsamste ist. Wenn wir bei Kindern weniger daran denken, daß sie Knaben und Jünglinge werden, als daß sie Kinder sein sollen; wenn wir nur dasjenige

für sie und in ihnen hervorzubringen suchen, was ihr kindisches Leben glücklich und in seiner Art vollkommen machen kann; wenn wir so mit unserer hülfreichen Liebe die allmähliche Entwicklung der menschlichen Natur mehr begleiten als beschleunigen: so wird jede Erkenntnis, die wir ihnen mitteilen, jede Anleitung zur Weisheit, die wir ihnen geben können, die beste Stelle finden, und es wird auch für die künftige Zeit ohne Sorge am besten gesorgt sein."

Ein hohes Ethos spricht aus der ersten Predigtsammlung Schleiermachers; es deckt sich nicht ganz mit dem biblisch-christlichen, so nahe es mit ihm verwandt ist. Sicherlich besitzt es eine hohe erzieherische Kraft. Gelegentlich kommt es an den Tag, wie stählern es ist. Tapferkeit, „die auf das ganze Leben des Menschen den wichtigsten Einfluß hat" und auch seinem Ende etwas Großes und Erhabenes gibt, ist dort selbstverständlich, wo das Gute um seines Selbstwertes willen gewollt wird, wo die Gesichtspunkte des Nützlichen sich nicht einschleichen dürfen, sondern entschieden verworfen werden. Auch dem Tode trotzt sie. „Es ist unedel, jemals einen Schmerz zu scheuen, den nur die vortrefflichsten Anlagen unseres Geistes möglich machen" (S. 47 f., 1. A. S. 62 f.).

Auch nach der religiösen Seite hin zeigt unsere Predigtsammlung bei schärferem Zusehen über allem Zusammenhang mit der Aufklärung ihr eigenes unterscheidendes Gesicht und verleugnet den Urheber der Reden gar nicht ohne weiteres. Der eudämonistische Standpunkt wird zugleich im Namen der Religion abgelehnt. Der Bruch mit aller anthropozentrischen Denkart wird gründlich vollzogen. „Den Herrn gefunden haben heißt auch nicht, seine Gunst gefunden haben, so wie die meisten Menschen in der Torheit ihres Herzens sie suchen, daß er ihre eiteln und nichtigen Wünsche, die auf irdisches Wohlergehen gerichtet sind, erfülle . . ." „Wie wichtig muß ihnen ihr kleines Wohl und Wehe scheinen, daß sie es als das größte ansehen, womit sie vor Gott erscheinen können" (S. 155, 1. A. S. 245 f.). Falsche Frömmigkeit „denkt sich Gott als eine Vorsehung, welche für die Glückseligkeit

der Menschen Sorge trägt". Wo ihr ein sogenanntes Glück begegnet, das nicht auf dem geraden Wege des Lebens lag, da sucht sie „Veranstaltungen Gottes, um es herbeizuführen, und bewundert die mannigfaltigen und verborgenen Wege des Höchsten". Umgekehrt sieht sie es nicht als ihren schlechtesten Gottesdienst an, daß sie „den Höchsten rechtfertigt über die Zulassung des Übels und der Beschwerden in dieser Welt" und die Menschen bittet, der Gottheit Zeit zu lassen, um diese Schwierigkeiten zu lösen und ihre Gerechtigkeit zu offenbaren. „Das heißt, ihr dienen in einem Tempel, der von der verderbtesten menschlichen Einbildung aufgeführt ist" (1. A. S. 259 f., Gesamtausg. S. 163 f.). Der wahrhaft Fromme dagegen fragt nicht, was für ihn selbst in dieser oder jener Hinsicht das Heilsamste sein würde, sondern sucht in dem, was ihm begegnet, den Willen Gottes zu entdecken und, was er schickt, seiner Absicht gemäß anzuwenden. Was immer geschieht, soll vielmehr zur gemeinsamen Heiligung geschehen und zielt auf die Förderung des Reiches Gottes auf Erden ab (S. 70—72, 1. A. S. 100—104). Ganz sichtbar vollzieht sich eine bleibend gültige Wandlung des religiösen Lebensgefühls im Übergang von der Aufklärung zur Epoche des Idealismus. Daß diese Größe und Herbigkeit der Haltung, die in gleich entschiedener Weise natürlich auch in den Reden zum Ausdruck kommt, irgendwie im Evangelium wurzelt, wird von Schleiermacher mit Recht vorausgesetzt. Er kommt von hier aus desgleichen zur Ablehnung der üblichen Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit, besonders der Straf- und Lohngerechtigkeit Gottes, welche Ansicht Gott nur herabzieht und ihn klein macht. Selbst alles, was menschliche Vortrefflichkeit ist, auf Gott übertragen wollen, ist unangängig, „weil vieles davon sich lediglich auf das Verhältnis der Menschen gegeneinander bezieht, welches ein ganz anderes ist als das, worin Gott gegen seine Geschöpfe steht" (S. 93, 1. A. S. 139). Unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit, wie sie sich im gesellschaftlichen Leben gebildet haben, lassen sich auf Gott deshalb nicht einfach anwenden, weil menschliche Verhältnisse Forderungen und abgestufte Verbindlichkeiten begründen (S. 94, 1. A. S. 141): „was hätten wir von ihm zu fordern, die

wir Geschöpfe seiner Hand sind ... wie könnten wir irgend einen Unterschied von dieser Art machen da, wo alles Wohltat und Gnade ist?" Strafende Gerechtigkeit beruht ebenfalls auf einer gewissen Unvollkommenheit in unserer Art, das menschliche Gemüt zu erkennen und auf es zu wirken, „und wir müssen uns wohl vorsehen, daß in der Behauptung, Gott müsse seiner Natur nach auf eben die Art als wir das Gute belohnen und das Böse bestrafen, nicht etwa eine sehr verkehrte Anmaßung liegt". „Wenn schon unter Menschen die Strafen in demselben Maße gemildert werden, als man dafür sorgt, daß das Böse nicht erst vollbracht werden könne, wie wollten wir denn beurteilen können, auf welche Art die göttliche Weisheit diese Angelegenheit behandeln wird?" Was die Bekämpfung des Bösen durch Züchtigung betrifft, „so kann sich ja die Allwissenheit noch weniger als wir darüber täuschen, wie unrein das Gute ist, was in Hoffnung auf Lohn geschieht, und wie wenig derjenige gebessert ist, der sich nur durch Furcht [vor der Strafe] von dem Bösen entwöhnt hat". Es soll nicht geleugnet werden, daß Gott Heil und Unglück als Besserungsmittel gebraucht. „Ohnfehlbar tut er dieses; aber wir können die Art, wie er es tut, so wenig bestimmen, daß dies nicht mehr eine Forderung an seine Gerechtigkeit ist, sondern daß wir es zu den Geheimnissen seiner Weisheit zählen müssen." Diese Erörterung (1. A. S. 141 f., Gesamtausg. S. 95) ist übrigens ein dialektisches Meisterstück; man sieht, daß das bohrende Nachdenken des Kandidaten allen weiteren theologischen Aussagen bedeutsam vorgearbeitet hat, sei es auch nur durch die strenge Verstandeskritik der landläufigen Begriffe. Wie viel Menschliches und Unwürdiges, ruft der Prediger im selben Abschnitt, findet sich in gleicher Weise in den Vorstellungen der meisten Christen von der Liebe und Weisheit, von der Geduld und Versöhnlichkeit Gottes!

Der Fortgang der Aussprache kompliziert freilich das Bild. Obschon vom Geheimnis des göttlichen Waltens durchdrungen, legt Schleiermacher alles darauf an, den Gedanken der Gerechtigkeit Gottes zu rationalisieren. So nennt er schon in der Predigt über das Wesen des Gebets gleichzeitig Gott den Unerforschlichen und den Unveränderlichen in dem Sinn, daß „kein

neuer Gedanke, kein neuer Entschluß" in ihm entstehen kann (S. 30, 1. A. S. 33), daß alles starr ein für allemal feststeht, „was in dem Rate des Höchsten beschlossen ist" (S. 29, 1. A. S. 31). Hier, wenn irgendwo in den Predigten, könnte von einer Einwirkung des spinozistischen Denkens bei ihm gesprochen werden, obwohl auch der rationale Zug des eigenen Denkens ihn dazu veranlaßt haben kann. Jedenfalls hätte diese spinozistische Einwirkung nur ein Moment verstärkt, was an sich in ihm selber lebendig war. Dies gilt vor allem für das ganz eigentlich Religiöse, das wie der bewegende Nerv den ganzen Band durchzieht.

Wir erinnern uns, daß schon für den Kandidaten die gelassene Stimmung bezeichnend war. Immer mehr ist Gelassenheit gegenüber dem göttlichen Walten, ist Demut der innerste Grundzug seiner Religion geworden. Die Reden sind voll davon. Die Predigten führen die Linie weiter. Ist diese Schleiermachersche religiöse Gestimmtheit offenbar etwas dem Spinozismus Verwandtes, so ist sie andererseits keineswegs einfach übernommen, sondern eigenes Gewächs, mag auch die Berührung mit Spinoza das Wachstum gefördert haben. Wir verstehen aber, wieso Schleiermacher den Versuch machen kann, mit Hilfe des rationalen Denkens das irrationale religiöse Grundgefühl zu befestigen, z. B. wenn uns in der ersten Predigt die völlige Gleichheit von Vergangenheit und Zukunft, Großem und Kleinem im Lichte Gottes vorgerechnet wird. „Es ist viel wert, mit solcher Bescheidenheit und Demut, anstatt Gott eine lange Reihe törichter Wünsche vorzutragen, sich bei der Überzeugung beruhigen zu können, daß wir von ihm nichts anders empfangen werden, als was seine väterliche Liebe uns auch vorher schon gewährt hat." Oder wenn uns die folgende Predigt die Unwandelbarkeit der Ratschlüsse Gottes zusammen mit ihrer Alleinweisheit vorstellt: „Du denkst dir etwas als heilsam und gut und willst, daß Gott es solle geschehen lassen. *Verstummt nicht dein Wunsch und deine Einsicht, sobald du an ihn denkst?* Wie weit übersiehst du denn die Folgen und den Zusammenhang der Ereignisse, wenn du auch nur bei deinem Wohlergehen stehen bleiben willst? Er kennt das Beste

und das Ganze. Mußt du deinen Wunsch entbehren nach dem von ihm geordneten Zusammenhang, so hast du in allem Guten, das du in der Welt siehst, den Ersatz dafür. So wird Mißtrauen in den eigenen Verstand geweckt, Demut, die sich nur als einen kleinen Teil des Ganzen ansieht, Wohlwollen, das mehr aus der Betrachtung der Welt als aus dem eigenen Wohlbefinden seine Zufriedenheit schöpfen will." So „entsteht Vertrauen, daß auch auf uns, ein wie kleiner Teil wir auch sind, Rücksicht genommen worden sei im Ganzen; so entsteht Ruhe, denn was uns auch begegne, es muß Gutes herauskommen, und so ruft endlich das stillgemachte und besänftigte Herz: Vater, es geschehe dein Wille" (S. 31, 1. A. S. 34 f.). Auch das Dankgebet hat nur dann einen wahren Wert, wenn es „dahin gedeiht, den Wunsch, der es hervorbrachte, zu mäßigen, die heftige Begierde in stille Ergebung, die ängstliche Erwartung in fromme Gelassenheit zu verwandeln" (S. 34, 1. A. S. 39). — Den gleichen Stimmungsgehalt bietet die Bußtagspredigt mit ihrem Thema „Demütigung vor Gott". Sie beleuchtet zugleich in willkommener Weise das spezifisch religiöse Gefühl an der irreligiösen Haltung. Ist schon früher die fromme Demut allem Stolz entgegengesetzt (S. 24, 1. A. S. 22), so wendet sich die Aussprache jetzt ebenso entschieden gegen die eitle Überhebung des Verstandes und den Übermut des Herzens. „Der betörte Vorwitz lässet sich dünken, der Ratschluß Gottes liege innerhalb der Grenzen menschlicher Kräfte, und durch diese allein könne und müsse er ausgeführt werden" (S. 66, 1. A. S. 93). Vor der göttlichen Allmacht ist der Mensch in Wahrheit ohnmächtig. Alles ruft uns zu, „daß menschliche Kraft nichts ist, und daß der Verborgene allein Macht hat über unsere Tage" (S. 67, 1. A. S. 96). Groß ist unser Wissen und seine die Kräfte der Natur unterwerfende Macht, aber „unsere Unwissenheit und die Abhängigkeit, in welche sie uns versetzt, ist noch ungleich größer als unsere Einsicht und unsere Macht". „Ja, noch müssen wir alle ausrufen: Herr, unser Leben, unsere Hoffnungen, unsere Werke sind nichts, wenn du nicht verschonst und hilfst" (S. 68, 1. A. S. 97). Auch die Geschichte mit ihren Verwirrungen lehrt die

Ohnmacht des Menschen, — offenkundig schwebt dem Prediger die französische Revolution vor Augen, wie sie auch den Reden als Handlung des Universums erscheint. „Einige Toren darf der Herr ausrüsten gegen die Weisen der Erde, so wird die Stimme der Wahrheit gemißbraucht und verkehrt zu entgegengesetzten Irrtümern . . ., einen tollen Gedanken, eine halbwahre Vorstellung darf er ausstreuen in die Einbildungskraft der Völker, so lodert das Feuer der Empörung und der Zwietracht, und alle Säulen der Gerechtigkeit und des Verstandes stürzen ein in dem furchtbaren Brande. Nur Er ist es, der hernach wieder Ordnung hervorruft aus der Zerstörung, wieder neues und helleres Licht aus der Finsternis" (S. 69, 1. A. S. 98 f.). Nicht minder eindringlich und reich an Beispielen ist die Anleitung zur Demütigung vor der Weisheit Gottes, die uns unsere Wege so anders führt, als wir es geplant. „So muß sich überall wundern und beschämt dastehen, wer sich weise dünkte, und jeder muß oft genug bekennen, daß er geredet hat, was er nicht versteht" (S. 71, 1. A. S. 103). Erst an dritter Stelle wendet sich der Blick der Gerechtigkeit Gottes zu, vor der unsere Gerechtigkeit vergeht und die Sünde offenbar wird. Wie der Gedanke der Sünde im engeren christlichen Sinn bei allem nachdrücklichen Hinweis auf die Gerichte Gottes in dieser Bußtagspredigt mehr zurücksteht, so tritt das allgemein Irreligiöse, der menschliche Trotz und vermessene Sinn, die Ehrfurchtslosigkeit überhaupt, bezeichnend in den Vordergrund. Die anti-Fichtesche Gesinnung der Reden hat hier einen lebendig-volkstümlichen Ausdruck gefunden. Es ist ja unverkennbar, daß letzte Überzeugungen sich darin aussprechen. Wie sie denn Schleiermacher durch sein ganzes verschlungenes Denken hindurch geleitet haben. In der Einleitung der noch weiter zu beachtenden (elften) Predigt über die Gemeinschaft mit Gott erscheint als das, was ganz eigentlich den Frommen zum Frommen macht, nicht sowohl seine unwandelbare Rechtschaffenheit oder seine unerschütterliche Gleichmütigkeit bei allen Vorkommnissen des Lebens oder seine freundliche Liebe oder alles dies vereint, als vielmehr an erster Stelle die „Gott ergebene Stimmung" (S. 152, 1. A. S. 240), die sich nicht unstet an

einzelne auffallende Begebenheiten hängt (S. 158, 1. A. S. 251), die weder von überspannten Hoffnungen beunruhigt noch von gescheiterten Erwartungen des inneren Friedens beraubt wird, sondern der Gewißheit lebt, daß außer dem Guten alles andere zu jenem Wesen der Welt gehört, welches vergeht. „Das ist die Gelassenheit, die durch kein menschliches Streben und Tun, durch keine unerwartete Veränderung der äußeren Gestalt der Dinge bewegt wird; das ist die felsenfeste Ruhe, die keine leidenschaftliche Schwärmerei für dies und jenes Unternehmen zuläßt" (S. 159, 1. A. S. 251 f.). Schließlich findet auch in der Predigt über den Wert des öffentlichen Gottesdienstes das ergebene Kreaturgefühl kräftigen Ausdruck: „Hier stellen wir uns alle vor dem dar, gegen den wir alle Staub sind; ein ehrfurchtsvoller Schauer bei dem lebendigen Gedanken an das allein heilige und weise Gesetz Gottes bemeistert sich aller, fromme Wünsche voll Demut und Selbsterkenntnis drängen sich aus der Brust der verschiedensten Menschen hervor." „Erinnert euch dankbar daran, wie oft ihr mit einer unruhigen, gereizten Seele, mit einem von der Welt gefangenen Sinn, mit einem vorwitzig klügelnden Verstande herkamt, und wie ihr hier eure Frömmigkeit, eure richtigere Würdigung der irdischen Dinge, eure bessere Einsicht (später: treuere Ergebung) in die Wege Gottes wiedergefunden habt" (S. 176 ff., 1. A. S. 281 ff.). —

Wird in der elften Predigt an erster Stelle, wie wir sahen, die Gottergebenheit als auszeichnendes Merkmal des Frommen genannt, so doch nicht als einziges. Wie in den Reden Anschauung und Gefühl erst zusammen die religiöse Funktion beschreiben, so steht hier neben dem Gefühl, eng verknüpft mit ihm, ein *objektives Wahrnehmen, Betrachten, Schauen. Keine religiöse Innerlichkeit und Haltung ohne entsprechende religiöse Ansicht*, ohne Betrachtung der Welt im Lichte Gottes. Gott will uns als „denkende Zuschauer seiner Werke und seiner Taten" haben (S. 21, 1. A. S. 18). „Gewohnt, auf das einzelne zu merken und auch in dem, was der Erscheinung nach klein und unwichtig ist, den Herrn zu suchen, kennt er (der Fromme) die Kräfte und ihre Gesetze, die auch im Großen wirksam sind, erkennt sie auch da wieder." „Die *ehrfurchtsvolle*

Betrachtung des Gewöhnlichen und Alltäglichen, in welchem er überall die Macht und die Weisheit des Höchsten und die unwandelbaren Gesetze seiner Regierung findet, sichert ihn vor Erschütterungen seines Gemütes bei dem, was außerordentlich scheint" (S. 17, 1. A. S. 12). „Das sei ferne," ruft Schleiermacher ein andermal, „daß wir das Vorrecht, nachdenkende Zuschauer der göttlichen Führungen zu sein, aufgeben wollten. Aber ... schränkt euren Vorwitz ein und zügelt eure Einbildungskraft, welche immer in der Zukunft umherschweift." „Richtet euer Nachdenken lieber darauf, das Gegenwärtige zu verstehen: denn dies ist euch eigentlich zur Betrachtung gegeben" (S. 72, 1. A. S. 104 f.). „Der Gedanke an Gott," heißt es in der schon angeführten Predigt über Gemeinschaft mit Gott, „begleitet den Frommen überall hin," — mit dieser Wendung kommt Schleiermacher gewissermaßen dem ersten Verständnis der Hörer entgegen,[1]) um sie sofort darüber hinauszuführen: „nicht der bloße Gedanke, er sieht und empfindet überall das ewige Wesen; und weil er alles in unmittelbarer Beziehung auf diesen einen und großen Gedanken tut und denkt, so ist in ihm und um ihn her nichts unbedeutend und geringfügig, und neben dem irdischen Leben, welches er mit anderen gemein hat, führt er noch ein anderes himmlisches und göttliches" (S. 152, 1. A. S. 240). Gewiß handelt es sich hier um eine mystische Funktion, so wenig an Mystik in dem bestimmt historischen Sinn der Berührung und Verschmelzung mit der Gottheit selbst zu denken ist. „Wir haben keine Augen, ihn zu sehen, und keinen Sinn, ihn zu fühlen, er ist unendlich ferne von einem jeglichen unter uns" (S. 154, 1. A. S. 243). Aber es kommt darauf

[1]) Immerhin vermeidet Schleiermacher diese intellektualistische Bezeichnung der Religion als eines Gedankens an Gott (der sich mit dem entsprechenden Gefühl verbindet) an einigen anderen Stellen nicht, besonders nicht in der zweiten Predigt über das Gebet, wo auch die spätere Fassung keine Änderung bringt, während sie sonst die irrationale Deutung einzuarbeiten sucht. Vgl. Gesamtausg. S. 35 oben die Hinzufügung „einem ungestörten Genuß der Gemeinschaft mit seinem Vater"; S. 160 statt Einsicht: „Lust" an der allein weisen Regierung; S. 165 statt Nachdenken: „die stille Sammlung des Gemüts ..." und „dieses Hinzunahen zu Gott"; S. 178 statt bessere Einsicht: „treuere Ergebung" in die Wege Gottes.

an, seinen offenbar werdenden Handlungen, Führungen, Wegen schauend sich hinzugeben. Den Herrn finden „heißt, seine Ratschlüsse verstehen" (S. 157, 1. A. S. 249). Um eine Sinnerfassung handelt es sich, wie sie dem Frommen aus dem Ganzen erwächst, so daß er das einzelne Ereignis, statt von ihm in Verwirrung versetzt zu werden, jenem einzugliedern vermag (S. 158, 1. A. S. 251).[1])

Sinnendes Betrachten der Welt mit empfänglichem Gemüt ist das Mittel. Die Natur tritt folgerichtig wie in den Reden zurück. „Von der Natur wißt ihr nur, was sie für den Menschen ist und was sie durch ihn werden soll ... Der Mensch also ist der Tempel, in welchem Gott am würdigsten angebetet und am sichersten aufgesucht wird; in diesem offenbaren sich seine Eigenschaften, in diesem verherrlicht sich seine Größe, in diesem sind alle Wunder seiner Macht und Liebe aufgestellt" (S. 161, 1. A. S. 256). Humanität und Divinität sind hier innig verbunden. Wo die wahre Menschheit (S. 146, 1. A. S. 231) zum Ausdruck kommt, da ist Offenbarung Gottes; sie anschauen ist die innerste Kraft der Religion. Nicht in der freien Natur, ruft die Predigt über den Wert des öffentlichen Gottesdienstes, erhebt man sein Gemüt am reinsten zu Gott und öffnet sich den Gefühlen der Religion; „wie wunderlich ist es nicht, den Schöpfer allein in der toten Natur aufsuchen zu wollen, da doch alles übereinstimmt, um uns zu sagen, daß der Mensch das Bild ist, welches ihm gleicht. Ist die Mannigfaltigkeit der menschlichen Natur, an die jede Gesellschaft euch erinnert, nicht ebenso groß als die in den leblosen Geschöpfen der Erde, und verkündigt sie nicht lauter die Unendlichkeit des Höchsten? Ist die allmähliche Entwicklung des Göttlichen im Menschen nicht etwas ebenso Bewundernswürdiges als die Entwicklung des Lebens und der Kraft in Bäumen und

[1]) Diese Auffassung, die der von den Reden gebotenen Deutung der Religion als des Erblickens des Unendlichen im Endlichen entspricht, wird in der Gesamtausgabe durch einen kleinen Zusatz (S. 165, die 11 letzten Zeilen) gestört, worin die Anpassung an den Religionsbegriff der Reden von 1806 vollzogen ist: „weil es euch an dem unmittelbaren Gefühl von Gott fehlt, weil ihr nicht ihn überall suchet und alles in ihm sehet ..." Vgl. unten Kap. VII, 4.

Gräfern? (1. A. S. 287, Gesamtausg. S. 180.) Dabei ist Schleiermacher überzeugt, daß sich dem Blick „die allgemeine Fortschreitung zum Besseren" darbiete (S. 158, 1. A. S. 250), aber er beugt einer Verengung des Gesichtskreises und einer Vermenschlichung des Standpunktes vor. „Kurzsichtig wie wir sind und als Teilhaber und Zuschauer auf einen engen Zeitraum eingeschränkt, verlangen wir, daß alles unaufhaltsam und sichtbar sich vorwärts bewegen soll, als ob die Menschheit vor unseren Augen das Ziel ihrer Laufbahn erreichen müsse, und lernen nicht, so oft wir es auch vor uns sehen, so deutlich die Geschichte vergangener Zeiten es uns zuruft, daß es ein Fortschreiten gibt, welches uns leicht als Stillstand oder Rückgang erscheinen kann; immer auf dem kürzesten Wege wollen wir jede Verwirrung gehoben, jeden Mißton aufgelöst und das Wort eines jeden Rätsels bekannt gemacht haben. Daß wir auf diese Art eine Welt begehren, nicht wo alles auf eine bewundernswürdige Weise ineinander greift und sich dem Vollkommensten und Besten nähert, sondern wo nur auf Kosten des Ganzen ein jedes einzelne für sich zu jeder Zeit auf eine gewisse Art verständlich und in Ordnung ist, das fällt uns kaum in den seltenen Augenblicken ein, wo wir bemerken, wie sich nun allmählich manche Rätsel der Vorwelt lösen und die Verwirrungen, über welche längst vergangene Geschlechter sich beklagten, sich vor unsern Augen entwickeln" (S. 71 f., 1. A. 103 f., vgl. R. 100 über das spiralförmige Fortschreiten). Zugleich spricht Schleiermacher, und zwar eindringlich, von der Vergeltung, die über alles Widergöttliche ergeht (S. 74, 1. A. S. 107 f.): „erinnert euch, wie allgemein man die Gerichte des Herrn erwartet über den, welcher der menschlichen Gerechtigkeit entgangen ist, und ihr werdet es fühlen, wie wirksam sich die göttliche Gerechtigkeit erweiset gegen alle Arten der Untugend, ihr werdet beschämt gestehen müssen, wie wenig auch die vortrefflichsten Gesetze und die wachsamsten Hüter derselben imstande sein würden, das Böse zu zähmen, wenn nicht die Gerichte des Herrn wären und die Strafen, welche durch den natürlichen Lauf der Dinge und das eigne Herz des Menschen vollzogen werden."

Nach den Predigten ist nun aber die Funktion der Religion als Gottergebung und sinnendes Betrachten der göttlichen Werke noch nicht vollständig beschrieben; es fehlt noch eine dritte Seite, die geradezu eine Wesensbedingung ihres Daseins darstellt, ohne die anderen damit in ihrer Bedeutung zu schmälern. Es ist die spezifisch sittliche Seite. Neben Gefühl und Gemüt ist das Gewissen Träger des religiösen Lebens. Schleiermacher stellt neben das betrachtende Gemüt das reine Herz. Die Religion ist wirklich Gewissensreligion, sie ist Gehorsam. Hier vernehmen wir Stimmen, die den Reden gegenüber zum Teil neu sind. Wohl ist es auch Überzeugung der Reden, daß Religion in jeder besseren Seele entspringt und zu aller sinnlichen Befangenheit in Widerspruch steht; wohl wird auch als gemeinsamer Hintergrund von Reden und Monologen ein innerer Zusammenhang von Religion und Moral kund: den Reden selbst ist es trotzdem so sehr um Unterscheidung beider zu tun, daß daraus häufig eine Scheidung wird; ja, sie geben sich große Mühe, den Schein zu meiden, als sei Religion Vernehmen des Willens Gottes, Gehorsam gegen sein Gesetz. Die Monologen selbst gehen nicht vom Gewissen oder vom Sollen zum Verständnis des Sittlichen aus, — wie sollte die Religion auf dieser Linie zu finden sein? — Gewiß hat auch hier die protestantische Predigttradition Schleiermacher geleitet, und er ist unbefangen genug gewesen, diese grundlegenden Wahrheiten nachdrücklich auszusprechen. „In jeder Erweisung der Rechtschaffenheit ist die ganze Tugend enthalten; in jedem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz die ganze Frömmigkeit“ (S. 18, 1. A. S. 14). Entwürfe für die Zukunft sind unnütz: „sondern sucht lieber in demjenigen, was euch wirklich begegnet, den Willen Gottes zu entdecken, und was er schickt, seiner Absicht gemäß anzuwenden“ (S. 72, 1. A. S. 105). Wahre Religion ist Wandel vor Gott (S. 152, 1. A. S. 241). So wichtig ist das Schleiermacher, daß er in der Ausführung der elften Predigt sagen kann: „Den Herrn gefunden haben heißt, seinen Willen gefunden haben, den Willen, der uns ein Gebot ist und den wir ausführen sollen“ (S. 155, 1. A. S. 246). Eine Grundbedingung der Reli-

gion ist also die sittliche Entscheidung. Änderung des Sinnes wird nachdrücklich als der Anfang des Reiches Gottes angegeben; und ohne den guten Willen, ohne die rechte, aufrichtige Liebe zum Guten ist nicht einmal eine richtige Vorstellung von diesem Reiche möglich (S. 163, 1. A. S. 258). Wie soll weiter der fromme Sinn ohne jene Liebe zum Guten das Gesetz des göttlichen Willens für den Weltlauf finden, „daß es nur durch das Gutestun besser wird," wie soll er alles, was geschieht, als ein Mittel dieses Fortschreitens ansehen, „wie wenig es auch oft als ein solches erscheine" (S. 158, 1. A. S. 250 f.), wie in den Verwirrungen des Lebens Stetigkeit und Zuversicht bewahren? Gerade vom Gewissen aus kann andrerseits die menschliche Verkehrung der Religion erkannt und abgewiesen werden; denn nur das kann Gott wohlgefällig sein, was wir nach unserer besten Überzeugung als Pflicht erkannt, und gerade so, wie wir es erkannt, auch ausgeführt haben (S. 80, 1. A. S. 117). So ist es möglich, dem Götzen- und Opferdienst die „auf Reinheit des Herzens gegründete Religion" bestimmt entgegenzusetzen (S. 142, 1. A. S. 223).

Religion und Moral brauchen dabei nicht mehr vereinerleit oder vermischt zu werden. Bei allem Zusammenhang und aller Verwandtschaft sind sie zweierlei. Schleiermacher ist frei genug, eine mit der Religion in keiner Weise verbundene Moral anzuerkennen. „Wir wollen nicht anstehen zuzugeben, daß auch unter denen, welche am Glauben Mangel leiden, nicht wenige ihren Wandel in unbestechlicher Treue und Redlichkeit führen und die Erfüllung ihrer Pflichten im ganzen Umfange ihr Erstes und Höchstes sein lassen" (S. 151, 1. A. 239). Das aber ist der Unterschied zwischen dem Rechtschaffenen und dem Frommen: „Das Gewissen verkündigt euch diesen Willen Gottes, und die lebendige Erkenntnis desselben ist dennoch ein wesentlicher und eigentümlicher Bestandteil unserer Gemeinschaft mit Gott; *das Gewissen verkündiget ihn allen Menschen, und es ist doch hierin ein Unterschied* zwischen dem Rechtschaffenen, der ein Frommer ist, und dem, der es nicht ist: er beruht nämlich darauf, *ob wir unser Gewissen auch als die Stimme*

Gottes ansehen und behandeln oder (nur) als die Stimme unserer menschlichen Vernunft (später: Einsicht)" (S. 156, 1. A. S. 247). Schleiermacher meint nun, — es ist ein beachtenswerter Gedanke, — daß beim bloß moralischen Menschen das Denken, vor allem das wissenschaftliche, die Unmittelbarkeit der Gewissensstimme beeinträchtigt, wodurch die Vollbringung des Guten etwas Mühseliges und Schwerfälliges bekomme; noch mehr sei dies der Fall, wo nicht geradezu von Recht oder Unrecht, sondern von dem besonderen [individuellen] Beruf und der besonderen Schicklichkeit, von der Auswahl des Besten unter dem Guten die Rede sei, wie man es bei den meisten unbescholtenen Menschen beobachten könne. „Sehet dagegen auf den, welcher sein Gewissen durchaus als die Stimme Gottes behandelt. Anstatt es hin und her zu handhaben, wird er es heilig halten; [Gesamtausg. add.: anstatt es klügelnd zu meistern, wird er es andächtig befragen;] anstatt es zu zerlegen, wird er es beobachten und üben, ... und weil dies Suchen und Finden seine beständige Beschäftigung ist, wird er sich ein leises und vielumfassendes Gefühl erwerben .... Ohne erst zu beratschlagen, was wohl dieser oder jener Regel angemessen sei oder nicht, vermeidet er das Ungöttliche, weil schon in der fernsten Vorstellung davon sein Gewissen es verwirft ..." (S. 157, 1. A. S. 248 f.). Hinzu kommt natürlich, die Verschiedenheit von Moral und Religion verstärkend, das Gefühls- und Gemütserlebnis der Religion überhaupt. Der Erwerb der Reden geht ebenfalls nicht verloren. „Man kann eine sehr richtige Erkenntnis von den menschlichen Pflichten haben und auf eine lobenswürdige Art sie zu erfüllen trachten, beides ohne ein von den Empfindungen der Religion beseeltes und höher gehobenes Herz" (S. 177, 1. A. S. 282). Religion ist Seligkeit, was ihr ganz eigen ist. Und sie ist bei aller sittlichen Inanspruchnahme nach der andern Seite eine sittlich vermittelte übersittliche Zuständlichkeit. „Ihr erfüllt eure Pflichten und tut Gutes ohne irgend eine Nebenabsicht, weil ihr fühlet, daß es so sein soll, und das ist vortrefflich: aber ihr wißt nicht, wieviel der Mensch entbehrt, wenn er nicht öfters sein Ge-

müt sammelt zu einem stillen Nachdenken über diesen ganzen Schauplatz, auf welchen Gott ihn gesetzt hat. Ich ehre eure Geschäftigkeit: aber es gibt eine göttliche Muße, die mehr wert ist als alle Arbeit; diese kennt ihr nicht, und das ist ein wesentlicher Mangel" (S. 164, 1. A. S. 261). Schön zeigt Schleiermacher in der letzten Predigt, daß die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst uns uns selbst wiedergibt; es seien gewiß nicht die (kultischen) Reden allein, denen die wohltätige Wirkung zukomme, „es war die heilige Stille, für welche diese Häuser eine Freistätte sind mitten im Getümmel der Welt, es war die Andacht eurer Brüder, die sich euch mitteilte und alle besseren Gefühle nach und nach in eure Seele zurückrief" (S. 178, 1. A. S. 283 f.).

Indem an der Religion so nachdrücklich das Gewissensmoment betont wird, treten noch einige Züge hervor, die den Abstand von den Reden in gewissem Sinn erweitern. Es fehlt in den Predigten begreiflicherweise alle Ästhetisierung der Religion, es fehlt ebenso alles Pantheistische. Das Universum, das Ganze der Reden ist dort möglichst immanent gedacht; Gott „der Herr", wie es in den Predigten heißt, steht erhaben Welt und Menschheit gegenüber. Die Welt ist nichts Ewiges; von ewigen Naturgesetzen könnte auch nicht gesprochen werden. „Auch die Welten hat er nicht für die Ewigkeit gemacht, sich gleich, sondern sie kommen und vergehen; es gab für jede einzelne eine Zeit, wo sie noch nicht war, und es kommt eine, wo ihre Stätte nicht mehr gefunden wird" (S. 66, 1. A. S. 94 f.). Spinozistische weltanschauliche Einflüsse sind ganz fern. Andrerseits findet das Überschwengliche, das aus dem Gleichgewicht Bringende, Staunen Erregende keinen so lebhaften Ausdruck. Die Seligkeit der Religion, die sicherlich anklingt, ist doch gedämpft. In den ersten Predigten wenigstens wird die Kraft der Religion, unsere Wünsche zu mäßigen, in den Vordergrund gerückt. „Nichts wird euch gleichgültig und unbedeutend sein; aber eben deshalb kann auch nichts, wie groß und bewundernswürdig es sei, euer Gemüt über das Maß, welches einem Weisen [später add.: und Frommen] anständig ist, bewegen und erschüttern" (S. 16, 1. A. S. 10).

Stellen wir Reden und Predigten unter dem Gesichtspunkt ihrer Verschiedenheit einander gegenüber, so müssen wir unbedenklich der deutlichen und folgerichtigen Herausarbeitung des sittlichen Anteils an der Religion den Vorzug geben, zumal doch Religion und Moral als solche feinsinnig auseinandergehalten werden; alles unbeschadet des Reichtums und des wunderbaren Stimmungsgehaltes der Reden. Können wir uns aber nicht damit zufrieden geben, daß Schleiermacher in den Predigten einen Mangel der Reden wieder gut macht? Wir können es deshalb nicht, weil die Reden die eigentlich weiterwirkende Theorie enthalten, und weil immer die Theorie, die begriffliche Bestimmung, wissenschaftlich maßgebend bleibt. Die Einsicht der Predigten hat auf die Weiterentwicklung der religionsphilosophischen Theorie in keiner Weise eingewirkt. Die Glaubenslehre weiß in den grundlegenden Paragraphen nichts von einer ethischen Bezogenheit und Bestimmtheit der Religion; das reine Bewußtsein, von dessen Untersuchung sie ausgeht, ist eine durchaus transethische Größe. Der große Gewinn, den die Reden darstellen, ist für Schleiermacher zugleich eine Last geworden, nicht nur für ihn, sondern durch seine Glaubenslehre für die gesamte Theologie.

Nach einer anderen Seite bleiben die Predigten hinter den Reden zurück. Es ist ihnen nicht beschieden, die große, noch unausgemünzte Intuition der fünften Rede von der Entzweiung des Endlichen mit dem Unendlichen, vom Verderben und der Erlösung, dazu den Gedanken des Mittlers, für das Verständnis des Christentums fruchtbar zu machen. Der Begriff der Sünde tritt in dem ganzen Band auffallend zurück. „Der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit und der Glaube an die Kraft und Unabhängigkeit des menschlichen Willens hängen so genau miteinander zusammen, daß der eine gleichsam nur die andere Seite des andern ist“ (S. 106, 1. A. S. 161). Das Christentum der Predigten ist die nicht mit abergläubischen Meinungen vermischte „reine und vernünftige Religion“ (S. 151, 1. A. S. 238), die Humanitätsreligion im besten Sinne des Worts. Darin stimmen sie letzten Endes mit den Reden durchaus überein.

Wirken in den Reden Erinnerungen aus der Brüdergemeine nach, so in den Predigten der Zusammenhang mit dem Moralismus der Aufklärung. Beides ist für ihn wichtig geworden. Erst wenn man neben den Reden die Predigtsammlung von 1801 kennt, kennt man den ganzen Schleiermacher jener Jahre. Hier spricht ein Erzieher zu sittlichem Ernst, ein Erzieher zur Religion. Wie groß ist die Anweisung, mit der Stelle zufrieden zu sein, die Gott einem in der Welt eingeräumt hat, wie groß die Mahnung, im Kleinen und Gewöhnlichen treu zu sein und denselben Fleiß anzuwenden wie im Ungewöhnlichen (1. Pr.). „Wenn irgend ein Wunsch erlaubt wäre, so wäre es dieser, daß nie etwas anderes unter uns notwendig sein möge, als dieser Fleiß in den alltäglichen Dingen . . . Wenigstens drückt dieser Wunsch die Gesinnung des Frommen aus, der es weiß, daß alle außerordentlichen Verhältnisse und alle großen Erschütterungen nur daher rühren, daß man von der ebenen Bahn des Berufs abgewichen ist, oder daß ein langer Waffenstillstand den Streit des Lichts und der Finsternis, der immerwährend, aber ohne Geräusch fortgehen soll, unterbrochen hat" (S. 20, 1. A. S. 17). Wie bedeutsam ferner ist die kirchliche Aufbauarbeit dessen, der zuvor in den Reden die Volkskirche abgelehnt hat, der nun alle seine Beredsamkeit aufbietet, um die gemeinschaftbildende Kraft der Religion (S. 159 f., 1. A. S. 252 f.), um den Wert dieser Gemeinschaft, ja auch den Wert des öffentlichen Gottesdienstes seinen Hörern zu Gemüte zu führen (12. Pr.)! „Hier aber, hier findet ihr eine Gesellschaft, die den inneren Zustand eures ganzen Gemütes für ihre Angelegenheit und eure Besserung für eine Annäherung zu ihrem gemeinschaftlichen Endzweck erklärt." „Hier ist keiner ein Reicher oder Armer, ein Herrschender oder Unterworfener, alle sind nur Jünger Christi, nach Belehrung und Besserung verlangende Menschen; und denen, die zu dieser Gesinnung vereinigt sind, erscheinen Rang und Reichtum als zu geringfügige Gegenstände, um auf ihr Gefühl und ihr Betragen einen bedeutenden Einfluß zu haben" (S. 175 f., 1. A. S. 278 ff.).

Wir hören endlich zwei gleichzeitige Stimmen über die Predigten. Fr. Schlegel urteilt — und sein Urteil trifft im Schluß-

ſatz jedenfalls den Nagel auf den Kopf —: „Weißt du wohl, daß ich ſehr geneigt bin, ſie für dein beſtes Werk zu halten, nämlich als Werk, und das gar nicht aus Widerſetzlichkeit, ſondern aus reiner Zuneigung. Sie ſind ſo voll Ruhe und frei von jedem Schein von Gezwungenheit“ (Br. III, 292). Und der Philologe Spalding bezeugt: „Bei Leſung Ihrer Predigten, da habe ich mich kaum erinnert, daß Sie auch jene Reden geſchrieben; ich erkläre mir die Reden aus den Predigten, nicht umgekehrt; vor allen Dingen laſſe ich mir den Genuß nicht ſtören, den Gleichförmigkeit mit meinen beſten Gefühlen mir verſchafft... Vornehmlich, wenn ich Sie predigen hörte, ein noch größerer Genuß, als wenn ich Ihre Predigten las, da war vollends jede Spur von Polemik verſchwunden“ (Br. III, 346).

Der Übergang zur systematischen Epoche.

Siebentes Kapitel.

Neue Wandlungen (1802–1806).

Bis zum heutigen Tag sehen viele Schleiermachers Entwicklung in einer verhältnismäßig geraden Linie. Ein Bruch, eine nachdrücklichere Wendung wird von ihnen nicht anerkannt, ebensowenig wie Schleiermacher selbst das je zugegeben hätte. Nichtsdestoweniger muß hier von wichtigen Wandlungen in seinem Denken gesprochen werden. Sie vollziehen sich, kann man sagen, im Übergang von einer intuitiven Periode zu einer systematischen, in der Projektion der anschaulichen Lebensbetrachtung auf die Ebene einer strengen Systematik. Die Projektion geht nicht ohne erhebliche Strahlenbrechung vor sich, die das Ganze der Lebensbetrachtung betrifft. Man hat nach den die Bahn verändernden Einflüssen gefragt und darüber ebensowenig wie über das Maß der Strahlenbrechung Einhelligkeit erzielt. Wir begnügen uns, in einzelnen Linien die Wandlung zu verfolgen und dabei auf die wahrscheinlichen fremden Einwirkungen hinzuweisen. Natürlich hängt alles miteinander zusammen; eine immanente Logik wirkt sich aus, nachdem einmal der erste Schritt getan ist.

Die Wendung wird sofort sichtbar in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre und der Anzeige von Schellings Methode des akademischen Studiums. Schleiermacher unternimmt es in jenem Werk zum erstenmal, eine wissenschaftlich-philosophische Aufgabe zu lösen. Er will sich eine Stellung als wissenschaftlicher Denker in der Philosophie seiner Tage erringen. Dabei übernimmt er die wissenschaftlichen Gesichtspunkte von den Anführern, die er gerade danach aufs schärfste der Beurteilung unterzieht. An diesem Punkt müssen wir einsetzen.

1. Der Wissenschaftsgedanke.

In Reden und Monologen sahen wir deutlich den Primat des Erlebens, des Lebens, der sittlichen Tat aufgerichtet. Losgelöst davon, hörten wir dort, bringt es die Philosophie nur zu luftigen Gedanken ohne Festigkeit. Der rechte Idealismus, so meinte Schleiermacher damals, gründet sich auf den Moralismus, nicht aber ist das Umgekehrte der Fall, als ob ein in sich ruhender Idealismus rein theoretischer Art die Voraussetzung und die Wahrheit des Moralismus ausmachte. Wäre es nicht möglich gewesen, von diesem Standpunkt aus die ganze Fülle der philosophischen Aufgaben einheitlich zu verarbeiten? Und hätte man nicht erwarten sollen, daß Schleiermacher in seiner ersten großen kritisch-philosophischen Erörterung gerade die Herrschaft des einseitigen Wissenschaftsgedankens in der Philosophie angreifen werde? Das Gegenteil ist der Fall. Den Wissenschaftsgedanken gerade Fichtes vertritt er jetzt selbst. Den Wissenschaftsgedanken in dem deduktiven Sinn, wonach eine schöpferische Zentralwissenschaft die Grundlagen aller anderen einzelnen Wissenschaften legt. Ob dies bloß der Sinn der Fichteschen Wissenschaftslehre ist, ob die deduktive Tendenz, die darin zweifellos waltet, die letzte und einzige Meinung ihrer genetischen Methode ausmacht, das bleibe völlig dahingestellt. Genug, daß für Schleiermacher die genetische Methode als die deduktive erscheint, daß er sich dazu bekennt, sich also zum Primat der Wissenschaft über allem bekennt.

Zuvor Primat des Erlebens, jetzt Primat der ursprünglich schöpferischen Wissenschaft. Das zweite ist keine sachgemäße Entfaltung des ersten, es ist eine Umbiegung, es stellt auf einen neuen Boden.

Gewiß, der erste allgemeine Gesichtspunkt, den Schleiermacher für sein kritisches Unternehmen einführt, ist nicht ohne weiteres als eine Abkehr von früheren Einsichten zu bezeichnen. Wenn man nicht von einer bestimmten Darstellung der Ethik aus alle übrigen prüfen und würdigen will, wenn man sozusagen objektiver vorgehen will, so ist es wohl möglich und fruchtbringend, die bestehenden Systeme einmal lediglich unter dem Gesichtspunkt

der „wissenschaftlichen Form“ zu betrachten (W. Phil. I, S. 8). Wissenschaftliche Form, das ist folgerichtige Methode, das ist sachgemäße einheitliche Ordnung eines Wirklichkeitsgebietes ohne Vergewaltigung oder Unterdrückung einzelner wichtiger Tatsachen; das ist die Aufschließung eines bestimmten Ganzen durch eine alles erhellende und richtig abstufende Leitidee (S. 15). Wenn etwas Merkmal der Wissenschaft ist, so ist es allerdings gerade die genaue und strenge Methode, wie sie denn dem wahren akademischen Studium ihr Gepräge verleiht. Schafft nun die Form den Gehalt, schafft die Wissenschaft die Idee? Sicherlich wird sie die Idee nicht einfach hinnehmen, wie sie ihr irgendwoher gegeben wird; sie wird sich bei keinem heteronomen Verhältnis beruhigen, sondern in ein tätiges Verhältnis zu ihr zu treten, sie innerlich zu durchdringen, sie nachzugestalten, sie in ihrem Wesensprinzip genetisch zu erfassen suchen. Nachgestalten ist nicht schöpferisch hervorbringen, als ob die Wissenschaft, die Handlung des Denkens, aus sich die Idee heraus erzeugte. Das wäre Primat der Wissenschaft vor dem Leben im tiefsten Sinn des Worts!

An sich also wäre die Untersuchung der wissenschaftlichen Form auf dem Felde der Ethik unverfänglich. Doch macht alsbald eine Bemerkung stutzig. Ausgeschlossen soll nämlich von vornherein eine Ethik sein, die als Darlegung des gebietenden Inhalts einer Offenbarung auftritt (S. 11). Wie? Ist damit lediglich eine statutarisch-intellektualistische Geltung der Offenbarung abgelehnt? Das wäre berechtigt; denn damit wäre ein freier Dienst der Wissenschaft, ein freies Fragen und Prüfen, im Ansatz abgeschnitten. Geht aber Schleiermachers Abweisung nicht weiter? Steckt darin nicht die Meinung, daß die Wissenschaft gerade aus sich die höchste ethische Idee erzeuge, daß ihr in jeder Beziehung gegenüber dem Erlebnis der Vorrang gebühre und sie deshalb aus Offenbarung, d. h. ihr wesensfremder Quelle, stammende Ideen getrost beiseite lassen dürfe? Diesem Schluß wird man sich kaum entziehen können.

Daß Schleiermacher jetzt tatsächlich im entscheidenden Punkt, in der Forderung einer schöpferischen Wissenschaft, dem „sieg-

reichen dynamischen Idealismus" (S. 342) die Hand reicht, wird aus seiner Erwägung über den Ursprung der höchsten Idee unzweifelhaft deutlich. Es genügt doch nicht, die einzelnen ethischen Sätze auf ihre gemeinsame Idee zurückzuführen; die noch wissenschaftlichere Vernunft wird es sich zur Aufgabe machen, für diese Idee den „höheren wissenschaftlichen Grund" jenseits ihrer zu suchen, aus dem ihre Notwendigkeit und Wahrheit fließt. Die Ethik hat letzten Endes ihren Bestand und Halt nicht in sich selbst, sie ist an eine übergeordnete Universalwissenschaft anzuknüpfen, von der sie Maß und Richtung empfängt (S. 17 f.)! Das Verhältnis ist nicht so vorzustellen, daß die Ethik ihrerseits wichtige Pfeiler der Universalwissenschaft aufrichtet, — dann würde sie selbst über eine ursprüngliche Selbständigkeit verfügen; vielmehr geht die Universalwissenschaft logisch und sachlich voran, sie ist allein ursprünglich und selbständig, sie ist der Brunnquell der Ideen insgesamt. Das ist die Wissenschaftslehre oder Wissenschaftswissenschaft im Sinn Fichtes, der ausdrücklich um dieser seiner Erfindung willen rühmend hervorgehoben wird. Weder die alte noch die neue Durchschnittsphilosophie habe den Gedanken einer alles begründenden und verbindenden höchsten und allgemeinsten Erkenntnis erreicht, Kant habe nur ungelenk auf dieses Ziel hingewiesen; die höhere Stufe philosophischer Besinnung sei mit Bewußtsein erst von Fichte gewonnen. Wieder müssen wir hier von einem Einfluß Fichtes reden; es ist sein letzter folgenschwerer Einfluß auf Schleiermacher, für den der andere Wortführer des dynamischen Idealismus, Schelling, in dieser Frage nicht so stark hervorgetreten ist (was eine stillere Einwirkung in diesen Jahren nicht ausschließt). Der frühere Widerspruch gegen den Urheber der Transzendentalphilosophie ist fallen gelassen; von dem unaufhaltsamen dialektisch-systematischen Zug dieser Philosophie sehen wir nunmehr Schleiermacher selbst mitgerissen. Und zwar faßt er die Wissenschaftslehre noch ganz als Wissenschaftswissenschaft; er unterscheidet beides nicht wie später, wo er sich wieder in einer Gegenbewegung befindet (vgl. Dialektik § 23).

Der Anschluß an Fichte erhellt gerade aus den kritischen Ausstellungen (S. 24 ff.). Diese gehen nicht darauf aus, das ganze Beginnen einer Ableitung der Sittenlehre aus einer übergreifenden Urwissenschaft als verkehrt zu erweisen, sie setzen Recht und Unerläßlichkeit der Ableitung voraus und bemängeln lediglich ihre ungenügende Durchführung. Sie sind blind dafür, daß die Künsteleien, die aufgedeckt werden, das ganze deduktive Verfahren verdächtig machen müssen. Auch die Fehler, die, wenngleich möglichst gedämpft, in Spinozas Verkettung der Ethik mit einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis festgestellt werden (S. 32 ff.), erschüttern nicht das Unternehmen selbst, worin sie doch wurzeln.

Fichte, Spinoza und Plato gelten als die eigentlichen Meister der höheren Wissenschaft, die der Forderung Schleiermachers entgegenkommen. Ihr Vorzug ist, daß sie eine Zentralwissenschaft allen Wissenschaften zugrunde legen wollen. Das größere Gelingen wird Spinoza und Plato zugeschrieben, da sie „objektiv philosophiert haben, d. h. von dem Unendlichen als dem einzigen notwendigen Gegenstande ausgegangen sind“ (S. 35 f). Weil sie die höchste Wissenschaft als „Erkenntnis des unendlichen und höchsten Wesens“ fassen, vermögen sie „eine Unterordnung aller einzelnen besonderen Wissenschaften unter eine soweit über sie erhabene“ nicht schwer zu bewerkstelligen, so daß „weder die Aussonderung des Ethischen vom Physischen Schwierigkeiten erregen, noch aus einer sich darbietenden gegenseitigen Unterordnung beider Verwirrung entstehen kann, wie es bei denen, die vom Endlichen anfangen, unvermeidlich zu sein scheint“ (S. 33). Die Fichtesche Wissenschaftslehre dient also Schleiermacher zur Brücke hin zu Spinozas und Platos objektivem Philosophieren. Die Abweichung vom vorausgehenden Standpunkt tritt von neuem hervor. Dort ist die selbständige Religion auch für die Philosophie die Vermittlerin des Objektiven. Jetzt gibt es eine ebenso selbständige, das Objektive ergreifende philosophische Spekulation. Dort ist die Religion allein der Zugang zum Göttlichen, Unendlichen; hier ist die philosophische Spekulation im Besitz dieses Zuganges, die philosophische Spekulation als objektive Funktion, die natürlich maßgebende Bedeutung bekommt!

Ein genaueres Bild von der geforderten Zentralwissenschaft ist aus Schleiermachers spärlichen Andeutungen ja nicht zu gewinnen. Man darf fragen, wieweit ihm schon ein solches Bild vor Augen stand. Jene Zentralphilosophie muß jedenfalls in Spinozas Sinn auf „die reinste und anschaulichste Abspiegelung des Wirklichen" ausgehen (S. 34), sie hängt zugleich ab „von dem vollständigen Bewußtsein der höchsten Gesetze und des wahren Charakters der Menschheit" (S. 343). Sie darf nicht gleich den einzelnen Wissenschaften „auf einem obersten Grundsatz beruhen, sondern nur als ein Ganzes, in welchem jedes der Anfang sein kann und alles einzelne gegenseitig einander bestimmend nur auf dem Ganzen beruht, ist sie zu denken und so, daß sie nur angenommen oder verworfen, nicht aber begründet und bewiesen werden kann" (S. 18). Ist das denn Wissenschaft, wird man fragen? Es ist freilich eine Wissenschaft eigener Art, die zugleich Poesie ist, auch ein religiöses Moment in sich trägt, eine Wissenschaft, die an ihre poetischen Begriffe mit der Naivität des Altertums glaubt. Auch Schelling erklärt damals: „Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist" (Akadem. Studium, 1. Vorl.). Für ihn ist, wie für den ganzen Kreis, „in der obersten Wissenschaft alles eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie" (7. Vorl.). Schleiermacher rühmt an dieser Schrift gerade die Erörterung über das Urwissen, er billigt ebenso die Anerkennung des „poetischen Elements in der Spekulation", die sonst mit aller Dialektik sich nur im Leeren herumtreibe (Br. IV, 580). Das bildet jetzt den mehr stimmungsmäßigen Unterschied von Fichte, dessen Dialektik zu wenig mystisch gefärbt ist (Br. III, 350). So wird man die höchste Wissenschaft, wie Schleiermacher sie meint, am ehesten als romantisch-absoluten Idealismus bezeichnen, worin die Übersteigerung und Vermischung im Begriff der Wissenschaft zugleich ausgedrückt sein soll. Wir verstehen, warum er zwischen der mehr logisch-dogmatischen und der mehr poetisch-heuristischen Methode, dort Spinozas, hier Platos, nicht eigentlich Partei ergreift (S. 35, 335 ff.). Seine Zentralwissen-

schaft würde wohl nach beiden Seiten hinüberschillern, beides umschließen.

Das Motiv, das die beschriebene Wendung unterstützt hat, ist noch durchsichtig. Schleiermacher möchte dem transzendentalen Denken eine letzte Sicherheit geben. Philosophisch unmöglich ist es, bei einem „allgemein Gefundenen" stehen zu bleiben. Dieses könnte immer noch „eine Täuschung sein, die nur einen empirischen Grund hat" (S. 24). Vielmehr handelt es sich um den Nachweis einer transempirischen, darum allein wesenhaften Notwendigkeit. Hier setzt der Irrtum ein. Sofort wird die Notwendigkeit als Notwendigkeit der philosophischen Einzelwissenschaft gefaßt (S. 20), womit die Notwendigkeit der ein bestimmtes Gebiet der geistigen Welt beherrschenden Idee gegeben sein soll. Und indem jene Notwendigkeit der philosophischen Einzelwissenschaft einer übergreifenden Zentralwissenschaft überantwortet wird, ist ihre Geltung zugleich aus dem Gewissen ins Wissen verpflanzt, ist z. B. die Geltung des Ethischen auf die Kunst der Spekulation gegründet, statt auf das Ja des sittlichen Gehorsams, der doch allein das Wesen der sittlichen Notwendigkeit enthüllt. Der Intellektualismus dieser Auskunft liegt am Tage. Wie groß ist der Abstand vom reinen Moralismus der Monologen!

Wir haben eine Entscheidung vor uns, die für Schleiermachers ganze weitere Arbeit von großer Tragweite ist. Eine spekulative Zentralphilosophie zieht alles Leben an sich. An sie schließen sich die philosophischen Hauptwissenschaften an. Diese Hauptwissenschaften heißen einmal besondere, anderseits spekulative Wissenschaften (S. 321, Br. IV, 589). Sie bieten die Entwicklung der schon in Umrissen feststehenden Grundideen und ihre Anwendung auf die ihnen zugeeignete Wirklichkeit. Die Denkbewegung geht durch sie hindurch zur Wirklichkeit. Die spekulativ gewonnenen Ideen sind selbstverständlich dieser Wirklichkeit mächtig. Eine hierarchische Ordnung steht vor uns. Die sogenannten spekulativen Einzelwissenschaften sind keine Stätten, an denen selbständig um die Erfassung des Wirklichen gekämpft wird; das Schicksal der Ethik ist eigentlich schon an ihrer Schwelle entschieden. Das ist die deduktive

Tendenz, die von nun an sein philosophisches und theologisches Denken bewegt. Daher dann z. B. die Vorordnung der philosophischen Theologie vor der historischen, als sei mit einer nachträglichen Beziehung beider aufeinander ihre Einheit verbürgt; daher die philosophische Blickeinstellung gegenüber der Welt der Tatsachen, die eben nicht mehr unmittelbar aufgenommen werden können; daher ebenso die Meinung, ein besonderes Wirklichkeitsgebiet wie die Religion mit Hilfe eines aus dem Zentrum des Bewußtseins gewonnenen aprioristischen Prinzips durchdringen zu können, — alles aus dem romantischen Wissenschaftsbegriff folgend. Mithin eine Geistigkeit, die nicht genug vom Blut des Lebens gespeist ist, die immer in Gefahr steht, eine künstliche Wirklichkeit mit der echten zu verwechseln, die echte in jene hineinzuzwingen.

Gewiß, um es vorweg zu sagen, diese deduktive Tendenz wird das Werk des Mannes nicht restlos bestimmen; sie wird selbst ihr spekulatives Vertrauen mehr oder weniger herabmindern, wird sich zunehmend mit der Ermittlung aprioristischer Formen begnügen. Zugleich wird ihr aus kritischer Besinnung heraus eine entgegengesetzte Tendenz in wachsendem Maß die Wage halten, ohne sie je völlig verdrängen zu können. Mit der deduktiven Spekulation wird sich in der Erkenntnistheorie ein reduktives Verfahren, mit dem deduktiven Apriorismus in Ethik und Glaubenslehre eine intuitive Erfassung des Sittlichen und der Glaubenswelt verschlingen; ganz verloren wird der Erwerb der Reden und Monologen nicht sein. Aber aus solcher Doppelseitigkeit, solcher Uneinheitlichkeit wird Schleiermacher nirgends mehr herauskommen. Die Spannung wird ihn voran treiben, aber auch nicht zum Abschluß kommen lassen. Wichtigste philosophische Unternehmungen, an die jahrzehntelange Überlegungen gewandt sind, werden unvollendet bleiben. Selbst über seine Glaubenslehre werden erläuternde Sendschreiben hinausweisen. In dieser seiner komplizierten Weise wird er wohl ein Spiegel seines Zeitalters sein, zu dessen wirklicher Überwindung ihm zu wenig einfache Selbstverständlichkeit und Wucht anvertraut gewesen ist.

2. Der Organismus der Wissenschaften.

Hand in Hand mit der Übernahme des idealistischen Wissenschaftsgedankens formt sich auch das Bild vom Organismus der Wissenschaften, wozu jetzt erst die Möglichkeit entsteht. Die Reden und Monologen lassen im Grund für eine ursprüngliche Naturwissenschaft oder Naturphilosophie keinen Raum. Die Transzendentalphilosophie im Fichteschen Sinne und die Moral erscheinen in der grundlegenden Erörterung als die Hauptmächte, mit denen die Religion sich auseinanderzusetzen hat (R. 42 f.). Wenn hernach gelegentlich (R. 172) auf die neue Physik die Sprache kommt, so gilt sie durchaus als wesenseins mit der Transzendentalphilosophie. Eine Spannung ist noch nicht kund geworden. Wie sie denn erst damals sich vorbereitete. Unter seinen Jenenser Eindrücken wirft Fr. Schlegel dem Freunde vor, daß er nicht recht an die jetzige Philophysik wolle (Br. III, 154). Physik sei neben Poesie die Sphäre, wo jetzt der revolutionäre Geist fast am schönsten wirke (Br. III, 192). In der Tat empfindet Schleiermacher bald angesichts der Bewegungen Schellings, die er mit Aufmerksamkeit verfolgt und denen er sich mehr und mehr öffnet, die Notwendigkeit einer Ergänzung und Umbildung seines eigenen Standpunktes. Die von ihm stets erwogene „Grenze" der Transzendentalphilosophie scheint ihm in neuer Weise durch die heraustretende Natur beleuchtet (Br. I, 282). Alsbald ergreift er, wie seine Tagebuchnotizen zeigen, die aus der veränderten Lage erwachsenden Probleme. Das Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Naturwissenschaft findet er bei Schelling nicht recht geklärt; stünden sie sich in reiner Polarität gegenüber, so müßte jener in der ersten zu einem Geisterreich gekommen sein, wie in der letzten zu einer Körperwelt. Auch bleibe dunkel, wie er das Höhere nennen wolle, insofern es ein Wissen sei, worin sich beide Disziplinen vereinigten (D. S. 129). „Ferner, wenn es eine spekulative Physik gibt, welche als besondere Wissenschaft aus den Prinzipien der Naturphilosophie weiter fortgeführt wird, so muß es auch eine spekulative Geistlehre geben, die aus den Prinzipien des Idealismus weiter fortgeführt wird: hat denn

Schelling diese, und was wäre sie? Etwa die Moral in meinem Sinne?" (D. S. 131). So nimmt er selbst die spekulative Physik und die spekulative Ethik als die beiden von der Elementarphilosophie ausgehenden Hauptwissenschaften an (D. 134), von denen jene die „historische Konstruktion der Natur", diese die „historische Konstruktion der geistigen Welt" oder der „Sittlichkeit", kurz gesagt die „Wissenschaft der Geschichte" bietet (Br. IV, 585/9). Mit seiner Auskunft vermeint er, die bisherigen Einseitigkeiten und Verwirrungen im dynamischen Idealismus zu überwinden, von dessen zwei Darstellungen die eine zwar eine Ethik aufgebaut, aber die Möglichkeit einer Naturwissenschaft bald trotziger, bald verzagter abgeleugnet habe, die andere dagegen zwar die Naturwissenschaft hingestellt, für die Ethik jedoch keinen Platz habe finden können auf dem Gesamtgebiete der Wissenschaften (W. Phil. I, 342). Nach denselben Gesichtspunkten berichtigt er auch in seiner Anzeige geistvoll Schellings neuere Einteilung der Wissenschaften, worin im Widerspruch mit den eigenen Prinzipien auf den Indifferenzpunkt des Idealen und Realen eine dritte reale spekulative Wissenschaft, die Theologie, bezogen und weder der Geschichte noch der Moral eine eindeutige Stellung gegeben war. Er seinerseits spricht in den Grundlinien von der gegenseitigen Unterordnung (S. 33) und dem Parallelismus (S. 341) der beiden spekulativen, von einem höchsten Wissen ausfließenden Hälften der idealistischen Philosophie (S. 330), die sich „nach gleichen Regeln" in Gestalt und Inhalt der Vollendung nähern sollen (S. 340), wie zwischen ihren leitenden Ideen „ein durchgängig herrschender Zusammenhang" obwalte (S. 341). Deutlich steht bei diesen dogmatistischen Worten Spinoza im Hintergrund, der gerade auch bei Schelling in jenen Jahren zu höchsten Ehren gekommen war, weshalb der große Stolz diesem gegenüber nicht notwendig wäre. Jedenfalls ist der Abstand von den Reden und Monologen nicht zu verkennen. Wie wäre dort, wo die ethisch-religiöse Geistigkeit sich durchaus in ihrem Vorrang, in ihrer schöpferischen Selbsttätigkeit begreift, der Gedanke einer sich auf die Welt des Geistes oder der Freiheit und die Welt der Körperlichkeit oder Notwendigkeit erstrecken-

den gleichen Gesetzmäßigkeit möglich? Jetzt vielmehr wird der Begriff der Freiheit vom Feld der Ethik ferngehalten, um nicht von vornherein gewisse Auffassungen auszuschließen (S. 11 ff.), — so schnell verliert er nach den Monologen seine maßgebende Stellung. Es ist keine Entschädigung, wenn er teils der praktischen Psychologie, teils der Metaphysik überwiesen wird; wer bürgt dafür, daß er bei dieser Wanderung seine streng sittliche Bestimmtheit behält? Wiederum haben wir es mit einer weittragenden Wendung zu tun. Aus der formalen Angleichung von Ethik und Physik aneinander wird sich — trotz ebenfalls entgegenwirkender Momente — die Gestaltung der Ethik als einer Art Naturwissenschaft der Kultur unter dem Gesichtspunkt allgemeiner die Kultur bestimmender Formen ergeben. Daß allgemeine Formen zunächst nur Möglichkeiten darstellen, um deren Erfüllung eben anders als in der Natur das sittliche Ringen geht, wird nicht sicher genug zur Geltung kommen. Der Rahmen wird allzuweit werden, so daß Kulturleistung und spezifisch sittliche Handlung keine scharfe Abgrenzung finden werden. Der vielseitige und großartige Ausblick wird, so wertvoll und anregend er stets bleibt, die erhabene Selbstbeschränkung Kants keineswegs zu verdrängen oder zu ersetzen vermögen. Das sittliche Verständnis der Monologen wird auch neben den späteren Entwürfen der Ethik nicht vergessen werden dürfen.

3. Die erkenntnistheoretische Ansicht.

Jede Lehre vom Organismus der Wissenschaften hängt mit einer bestimmten Erkenntnistheorie zusammen. Vollzieht sich dort eine Neuerung, so notwendig auch hier. Dieser Schluß wäre bündig, auch wenn keine genaueren urkundlichen Belege zu finden wären. Zwischen den Zeilen wäre schon alles Erforderliche gesagt. Doch schon die Anzeige der Schellingschen Schrift läßt den Zusammenhang deutlich erkennen; nimmt sie doch das Wort von der Identität oder dem Indifferenzpunkt des Idealen und Realen als der Grundvoraussetzung der Philosophie ihrerseits auf und will diese Auffassung nur reiner durchgeführt sehen (Br. IV, 580).

Die wichtige Übereinstimmung liegt am Tage. In größerer Breite zu beobachten ist die Wandlung gegen früher in der zweiten Auflage der Reden von 1806, wozu die zweite Auflage der Monologen hinzugefügt werden kann.

In der Vorrede zur neuen Ausgabe der Monologen sagt Schleiermacher, er habe außer Kleinigkeiten im Ausdruck nur einige bald nach der ersten Erscheinung angemerkte Änderungen vorgenommen; sehr wahrscheinlich sind damit gerade die allein wichtigen erkenntnistheoretischen Änderungen gemeint. Ebenso berichtet er im Geleitwort der neuen Ausgabe der Reden, daß seine Durchsicht sich hauptsächlich auf das Verhältnis von Philosophie und Religion, d. h. wieder gerade auf erkenntnistheoretische Fragen, erstreckt habe. Wenn er hier exoterisch von einer Verbesserung nur in Einzelheiten spricht, so hat er vor Freunden esoterisch kein Hehl daraus gemacht, daß es sich nicht bloß darum, sondern um ernsthafte Umarbeitungen gehandelt habe. Förmlich schwer war es ihm gewesen, ins Umarbeiten hineinzukommen. Eigentlich war ihm die ganze Anlage nicht mehr passend erschienen, weil sich seitdem „so viel geändert" hatte (an Gaß S. 44). Bei wem geändert? Gewiß ringsum, gewiß auf dem Feld der Transzendentalphilosophie, vor allem durch das Eingreifen der Naturphilosophie; aber darum auch bei ihm, was sich Satz für Satz beweisen läßt.

In den Reden und Monologen von 1799/1800 steht Schleiermacher auf idealistischem Standpunkt. Aller philosophisch-methodische und religionsphilosophische Gegensatz gegen Fichte kann die gemeinsame Grundüberzeugung nicht verdunkeln. Eine Wandlung in der Erkenntnistheorie bedeutet die Abkehr vom eigentlichen Idealismus. Nicht mehr ist der Mensch zugleich Geschöpf und Schöpfer, er heißt jetzt zugleich einzelnes und lebendiges, mitschaffendes Glied des Ganzen (Pünjer, S. 174). Nicht mehr ist der Geist das erste und das einzige und die Welt sein selbstgeschaffener Spiegel: jetzt tritt der Geist, die Innenwelt, der Außenwelt, dem Reich der Dinge, gegenüber, die Wirklichkeit stellt die Vermählung von Geist und Leib dar, ruht also auf zwei Prinzipien (Schiele, S. 15). Nicht mehr geht das Wirken

des Geistes „immer" rein auf die Welt, die also nichts von mir Verschiedenes, mir Entgegengesetztes, nichts selbständig Wirkendes ist: „nichts ist nur Wirkung von ihr auf mich, nein; immer geht auch Wirkung von mir aus auf sie, und nicht in anderem Sinne fühl' ich mich durch sie beschränkt als durch den eigenen Leib" (Sch. 16). Nicht mehr erhält sich durch sein bloßes Sein der Geist die Welt und gibt sich durch Freiheit die Tätigkeit: das bildende Handeln auf die Welt ist schon die höchste Freiheit (Sch. 23). Nicht mehr demnach ist das Wesen des Geistes durch zwei aktive Triebe auszudrücken, von denen der eine alles an sich ziehen und in sich einsaugen, der andere alles „durchdringen, alles mit Vernunft und Freiheit erfüllen," überall Freiheit und Zusammenhang, Macht und Gesetz wirken will: jetzt stellt sich der Geist durch den einen Trieb als ein Besonderes hin, und durch den andern strebt er, sich im Ganzen „aufzulösen und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen"; durch ihn sucht er „das in allen gleiche, für alle dasselbige Dasein" und bringt Ordnung und Gesetz, Notwendigkeit und Zusammenhang in Denken und Handeln zur Anerkennung (P. 5 f.). Geist, endlicher Geist, ist nicht mehr der Außenwelt gegenüber reine Aktivität, er ist zugleich Passivität. Ja, „nur als ein Erregtes und als Bestimmtes" können wir unser Dasein den Dingen mitteilen; also geben wir nur zurück und befestigen und legen nieder in der Welt, was in uns „ist gebildet und gewirkt worden" durch das übergreifende Gesamt-Sein (P. 56). Wir werden an die berühmte Ausführung der Glaubenslehre (§ 4) erinnert, wenn Schleiermacher jetzt fragt, was doch jeder Akt des Lebens sei ohne Unterschied von andern in sich selbst (P. 54). Das ist wiederum die Methode der Abstraktion wie einst in der Aussprache über den Wert des Lebens (D. S. 52), die von neuem eine führende Rolle übernimmt. Bekommen wir auch schon die gleiche Antwort wie in der Glaubenslehre, so wird hier sichtbar, daß sie die Abwendung von Fichte beurkunden soll. „Also wohl ein Werden eines Seins für sich und ein Werden eines Seins im Ganzen, beides zugleich, ein Streben, in das Ganze zurückzugehen, und ein Streben, für sich zu bestehen, beides zugleich" (P. 54). Wir

begreifen, daß auch von einer metaphysischen, sozusagen überzeitlichen, alles bestimmenden Freiheit des Geistes nicht mehr die Rede sein kann. Weist zuvor die Beschränkung der individuellen Natur auf einen grundlegenden Akt der Freiheit, auf eine freie Wahl, so ist sie jetzt einfach bedingt durch das Zusammentreffen des Geistes mit der Natur (Sch. 29, 68, vgl. P. 107).

Die Natur genießt jetzt offensichtlich eine andere Schätzung. Ihre dem Geist abgekehrte, dunkle Seite ist zur Empfindung gelangt. Sie gilt neben dem Geist oder der Vernunft als ein selbständiger Faktor der Wirklichkeit. Das organische Verständnis kommt ihr nun eigentlich erst zu gut. Die Deduktion des Gebietes der offenbar mechanisch verstandenen Notwendigkeit aus dem Zusammenstoß aller Freiheitssphären in den Monologen wird hinfällig. Im „lebendigen Verhältnis zu ihr" (P. 165), im tieferen Blick in ihr geheimnisvolles Wesen, in einem selbsteigenen Naturgefühl spricht sich gerade die „Bildung des Zeitalters" aus (P. 92). Darum weckt die Natur auch unmittelbar den religiösen Sinn. Heilige Ehrfurcht vor den großen Kräften der Natur, Andacht und Freude vor ihrer unendlichen Lebensfülle sind nichts mehr dem Menschen Fremdes. Schleiermacher selbst hebt den Zusammenklang und Zusammenhang mit dem Altertum hervor, dessen Weisheit man, zurückkehrend, durch späte Früchte zu verherrlichen begonnen habe (P. 92 f.). In der Tat verbinden sich mit Einflüssen Schellings, der ja selbst in der Antike lebt, solche der Antike, was nicht zum wenigsten in der Rangordnung von Natur und Geist sichtbar wird.

Es wäre nämlich immer noch möglich, daß der Geist gegenüber der Natur eine höhere und selbständige Stufe der Wirklichkeit behaupte, also das „erste" bleibe. Seine Aufgabe und seine Stellung wären schwerer, weil er mit der Natur zu ringen, sich an ihr emporzuringen, ihr den in ihr verborgenen, in Gegebenheit erstarrten geistverwandten Kern zu entringen hätte, um sich selber zu finden und seine eigene Welt zu erbauen. Aber dieses sich selbst Finden, sich selbst Leben, sich selbst Erkennen wäre hohes Ziel. Jetzt dagegen werden Natur und Geist viel stärker einander zugeordnet, die Natur greift ebenso in den Geist

ein, wie der Geist in die Natur, so sehr ihm immer noch eine stärkere Beweglichkeit und Bewegungskraft zukommt (P. 9). Jetzt ist der Geist in Handeln, Leben und Erkennen auf die Natur bezogen: sein Handeln ein Handeln der Vernunft auf die Natur, sein Leben ein Leben in und mit der Natur, sein Erkennen ein Erkennen der Natur. Die höchste Selbsttätigkeit dessen, der eigentlich auf sich selbst steht, stehen soll, der in der Auseinandersetzung mit allem andern zu sich selbst kommen soll, ist ihm darum genommen. Kunst und Bildung sind unser Sein in den Dingen, wobei wir uns in ihnen abdrücken; Wissenschaft ist das Sein der Dinge in uns, wobei die Dinge ihr Dasein in uns hervorbringen (P. 51. 57). Wie unkantisch, wie sehr antikisierend ist doch die Meinung, daß wir die ewigen Formen der Dinge ewig in uns trügen (Sch. 15/6). Die Wesensunterschiede von Natur und Geschichte verwischen sich begreiflicherweise auch. „Der, welchem es angemessener ist, sich mehr mit der Natur in religiöse Beziehung zu setzen, ist doch im wesentlichen der Religion gar nicht dem irgend entgegengesetzt, der mehr in der Geschichte die Spuren der Gottheit findet" (P. 188). Das Siegel dafür, daß Natur und Geist oder Geschichte lediglich die entsprechenden „Seiten" (P. 93) einer und derselben Welt sind, ist die Auffassung des Absoluten, des Universums selbst in seinem innersten Bestand, Gottes also. Das Absolute ist die „ewige Einheit von Vernunft und Natur" (P. 51), die sich in abgestuften Formen von tatsächlicher Einheit offenbart (P. 106). „Ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit? ist es nicht Gott allein, vor dem und in dem alles einzelne verschwindet?... Sonst sagt mir doch irgend etwas anderes, wenn es dieses nicht sein soll, wodurch sich das höchste Wesen, das ursprüngliche und ewige Sein, unterscheiden soll von dem einzelnen, Zeitlichen und Abgeleiteten" (P. 122). Gott, das Absolute, ist hier Prinzip der Welt oder Wissenserklärung, eine kosmologische Größe. Gott ist nicht mehr rein der Ursprung des schöpferischen Geistes. Gott ist nichts Zeitliches, Besondertes, Entgegengesetztes, also weder Geist noch

Natur, sondern das Band zwischen beiden, das Eine, das in ihnen in Erscheinung tritt, das in der Fülle dieser Erscheinungsreihen sich darstellt, um sie stets in sich zurückzunehmen und in sich aufzulösen. Gott ist darum sowohl das „Ganze" (P. 121 f.) als das verborgene Eins darin, ist sowohl das Universum als von ihm unterschieden (P. 247). Wir haben einen Pantheismus vor uns, der stets drauf und dran ist, in Akosmismus umzuschlagen. Es ist ein Spinozismus, der durch Kants Lehre von der Zeit hindurchgegangen ist. Das einzelne steht in der Zeit; es wird der Zeit enthoben, indem es in Gott gesehen wird; aber dabei taucht es als einzelnes völlig unter. Muß man nicht urteilen, daß nur scheinbar die Natur in ihrer Tatsächlichkeit gerettet ist, wenn schließlich doch alles wieder im Dunkel des Absoluten verschwimmt? Der Hang zum Abstrakten ist doch stärker als der sich meldende Wirklichkeitssinn.

Mit diesen Sätzen über das Absolute befinden wir uns immer noch auf der philosophischen Linie. Auch die Reden von 1806 kennen nicht nur die bekannten zwei auf das Reale bezogenen spekulativen Wissenschaften vom Sein und vom Handeln, Physik und Ethik (P. 38 f., 43, 45), von denen es einmal heißt, daß jede ihr eigentümliches Verfahren habe in der Konstruktion des Wissens (P. 40), was wir gewiß nicht allzusehr pressen dürfen; sie kennen ebenso ein über das Reale übergreifendes, jene beiden Wissenschaften verbindendes und begründendes ursprüngliches und höchstes Erkennen (P. 42, 59, 76). Gott an die Spitze der Wissenschaft stellen als den Grund alles Erkennens, heißt es, ist lobenswert (P. 46). Auf theoretischem Gebiet „gibt es freilich auch ein unmittelbares Wissen um Gott, welches die Quelle ist alles andern" (P. 122 f.). Hier ist das objektive Philosophieren verkündet, das in den „Grundlinien" an Plato und Spinoza gerühmt wird. War aber ein objektives Philosophieren, das „unmittelbar" Gott erfaßt, schon in Sichtweite der Reden von 1799? Die Wandlung ist offenkundig. Eine unmittelbare Beziehung zum Absoluten eröffnete dort einzig und allein die Religion! Vom Standpunkt einer absoluten

Philosophie aus war der Vorwurf begreiflich, den dagegen Schelling erhob, daß jene Entgegensetzung von Philosophie und Religion als ein neues, gleichsam das letzte Mittel der Subjektivierung erscheine, die Wissenschaft zu verachten, und daß ein Sichzurückziehen in die Religion nur die Ausflucht des Nichtkönnens oder Nichtwollens sei, um den höheren Anforderungen zu entgehen (Akad. Stud., 7. Vorl.). Gewiß hat nicht erst diese Anrede Schleiermacher dazu veranlaßt, seine Meinungen zu ändern und die Philosophie wieder ebenbürtig neben die Religion, und d. h. über sie, zu stellen; er befand sich bereits in den Grundlinien auf der neuen Bahn, als jene Anklage ihn erreichte. Man wird nur sagen können, daß die gesamte identitätsphilosophische Produktion Schellings, der selber an Spinoza anknüpfte, dafür wegbereitend gewirkt hat. Wenn demnach Schleiermacher nun seinerseits ein „unmittelbares" höchstes Wissen fordert, so sehen wir ihn, wie schon gesagt, in den romantisch-absoluten Idealismus verstrickt, in dem Religion, Poesie, Spekulation wie in einem mystischen Halbdunkel seltsam gemischt sind. Der scharfe Kritiker der Transzendentalphilosophie ist nie stärker in ihrem Bann gewesen als gerade in den Stolper und Hallischen Jahren. Das wird ihm auch in Zukunft nachgehen, obwohl er versuchen wird, sich daraus zu befreien. Ganz wird es nie gelingen. Ohne Kenntnis dieser Zusammenhänge wird man auch die Glaubenslehre nicht verstehen; der philosophisch-romantische Hintergrund darf bei ihr nicht übersehen werden.

4. Das Verständnis der Religion.

Gibt es ein unmittelbares Wissen vom Absoluten, so wird natürlich sein Verhältnis zur Religion brennend. Mit der Vorrede von 1806 kann man diese Frage in der Tat als die wichtigste Angelegenheit der Neubearbeitung bezeichnen. Nur sehen wir, daß das nicht bloß die Außenseite betrifft, vielmehr ganz tief einschneiden muß. Mit dem Verhältnis von Religion und Philosophie wandelt sich das Wesen der Religion selbst. Ja, wie folgenschwer die philosophische Umorientierung ist, wird hier erst sichtbar.

Immer schon liegt am Tage, daß Schleiermacher 1806 die Religion nicht mehr einfach Anschauung und Gefühl fürs Universum nennt, sondern das Gefühl bevorzugt und die Anschauung zurückdrängt. Im übrigen scheint den meisten Darstellungen keine große grundsätzliche Abweichung vorzuliegen. Wie sollte eine statistische Methode auch so etwas sehen? Über die Gründe der Veränderung zu streiten, hat wenig Wert, solange man über ihre Tiefe und Tragweite nicht einig ist. Statt aber sich bei der Annahme lediglich nach außen gerichteter Abgrenzungen zu beruhigen, sollte man erst darauf acht haben, welche inneren Anlässe und Notwendigkeiten etwa vorliegen. Wenn man allein auf die religionsphilosophische Linie blickt und die philosophische Gesamtbewegung Schleiermachers, vor allem hinsichtlich des Wissenschaftsgedankens, auf sich beruhen läßt oder leugnet, ist es unmöglich, den Sachverhalt richtig zu ergründen. Was hat das zur Folge, müssen wir vor allem fragen, daß in den Reden jetzt ein eigenes philosophisches unmittelbares Erkennen des Absoluten behauptet wird? Muß dieses unmittelbare Erkennen sich nicht selber als Anschauung bezeichnen, als eine wohl intellektuell bestimmte Anschauung, die immerhin mit dem bisherigen Verständnis der Religion zusammenstößt, so sehr sie selbst zugleich religiös gestimmt ist? Anschauung enthält doch das Merkmal der Unmittelbarkeit. „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung" (P. 50). Wissenschaft und Religion nähern sich jetzt, sie sind einander verwandt, ihre frühere Entgegensetzung löst sich in Harmonie auf. Gerade ihre „Einheit" wird nachdrücklich betont, wie es einer hochromantischen Auffassung überhaupt entspricht (P. 53). Wenn die Religion als Gefühl nicht Anschauung ist, so soll ihre objektive Seite nicht abgeleugnet werden. „Freilich ist der Religion die Betrachtung wesentlich" (P. 46). Auch als unmittelbare Wahrnehmung wird sie beschrieben (P. 47). Die Frömmigkeit stellt sich im Gefühl dar als ein „wahres Sein, welches auch wahres Sein erkennt und, wo ihm dieses nicht begegnet, auch nichts zu sehen glaubt" (P. 49). So kann Schleiermacher Anschauung und Gefühl, Wissenschaft und Religion dem Handeln gegenüber als „Wissen" zusammenfassen (P. 56), wie er ein andermal die

Religion über das Theoretische und Praktische zumal übergreifen läßt (P. 35).

Was die Religion selbst betrifft, so wäre die zunächst sichtbare Veränderung verhältnismäßig unwichtig, wenn sich nicht erst dahinter die eigentlichen Umgestaltungen meldeten.

Ursprünglich in der Form von 1799 ist Religion bekanntlich auf der einen Seite Anschauung des Unendlichen im Endlichen. Damit verbindet sich in irrationaler Weise das Hinausstreben ins Unendliche, in jene unendliche Geisteswelt, deren Gewinn unendliches Leben bedeutet. Diese irrationale Synthese zerbricht jetzt Schleiermacher unter den Händen; die grundlegende Anschauung wird nicht festgehalten, sie wandelt sich völlig um. Anschauung geht im Unterschied zum abstrakten Begriff stets auf das Konkrete. Von religiöser Anschauung zu reden, ist allerdings am Platz, wo sich unmittelbar in konkreten, endlichen Erscheinungen Unendliches in Sinn und Wesen erschließt. Wir begreifen, daß der Ausdruck Mühe bereitet, wenn die Sachbestimmung sich gerade umdreht, wenn *das religiöse Verhältnis sich nicht mehr bedeutungsvoll als Eintreten des Unendlichen ins Endliche, sondern als Zurückgehen des Endlichen ins Unendliche darstellt*, wenn also das Endliche nicht mehr als konkreter Wertträger des Unendlichen und das Unendliche nicht mehr als in konkreten Wertbildungen ausdrucksfähig und ausdruckshungrig gefaßt wird. Sofort, wo die Definition in der zweiten Rede einsetzt, heißt es nunmehr: Religion „ist die unmittelbare Wahrnehmung von dem allgemeinen *Sein alles Endlichen im Unendlichen* und durch das Unendliche, *alles Zeitlichen im Ewigen* und durch das Ewige ... Und so ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, *im Einen und Allen*, in Gott und sieht alles in Gott und Gott in allem" (P. 47). In wem die ewige Einheit der Vernunft und Natur, das allgemeine Sein alles *Endlichen im Unendlichen* unmittelbar lebt, der hat Religion (P. 51). „So ist es allerdings das Ein und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen und alles einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser

Sein als ein Sein in Gott" (P. 60). Das religiöse Gefühl haftet nirgend am einzelnen, sein Inhalt ist unsere Beziehung zu Gott, „in welcher alles einzelne und Vergängliche untergeht" (P. 131). Eine ganz andere Einstellung liegt diesen Worten zugrund als der früheren Beschreibung. Zuvor waltete die Freude am Individuellen, worin Unendliches sich konkretisierte; jetzt ist diese Freude sozusagen vergessen. Die Stimmung ist umgeschlagen. Dem Blick verflüchtigt sich gerade das Konkrete und Individuelle; es verfließt alles in einer geheimnisvollen, verborgenen Einheit, die sich unmittelbar dem Gefühl bezeugt. Neutralisierendes metaphysisches Einheitsgefühl, das ist jetzt Religion. Daß das tiefsinnige metaphysisch-religiöse Verständnis der geistigen Individualität aus den vorausgehenden Jahren mit zerrinnt, liegt auf der Hand. Schleiermacher wird künftig das Individuelle nur noch als methodologischen Gesichtspunkt vertreten können. Wenn man die neue Formulierung mit einem kurzen Wort bezeichnen will, so bleibt wohl kein anderer Name als Mystik. Und zwar Mystik in dem groben schulmäßigen Sinn, wie er sich von der Antike her seit Dionysius Areopagita gebildet hat, im Sinn der Auflösung des Konkretwirklichen in dem allem zugrundeliegenden, unaussagbaren Einen. Das ist eine Mystik, die mit jenem mystischen Erblicken göttlicher Züge und Zeichen im endlich-zeitlichen Geistesgeschehen sachlich nichts zu tun hat. Mit der Antike hängt sie zusammen, weil ihr der Unterschied von Natur und Geschichte gleichgültig ist. Ebenso kann man von Spinozismus sprechen, der sich hier wirklich ausprägt, während er dem Kern der Reden von 1799 noch wesenhaft fremd ist. Mystik haben wir auch insofern vor uns, als das religiöse Gefühl „das Göttliche" in uns, „das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns" (P. 122) sein soll, so daß „jeder Fromme ein unwandelbares und ewiges Dasein in sich trägt" (P. 131). Eine besondere ewige Individualität wird ihm damit freilich nicht zuerkannt, da jenes religiöse Gefühl dem neuen Zusammenhang nach nur als ein stets abstrakt Gleiches zu denken ist.

Diese ganze Auffassung ist in einen ursprünglich fremden Gedankengang eingebaut, ohne daß die früheren Wendungen völlig beseitigt sind. Gelegentlich begegnen wir noch der älteren Formulierung der Religion als der Anschauung des Unendlichen im Endlichen. Manche Ausführungen, die übernommen sind, weil ihre Ausmerzung die Reden einfach entstellt und entleert hätte, fügen sich dem veränderten Rahmen nur schwer ein. Das Herzstück der zweiten Rede, die Betrachtung der Geschichte, in der Ewiges zielbestimmend wirksam ist, wäre jetzt jedenfalls nicht mehr so niedergeschrieben worden. Sehr Verschiedenes ist tatsächlich nun durcheinandergemengt. Man könnte nur fragen, ob nicht ein Sowohl — als auch gewollt sei. Aus mehreren Gründen ist mit Nein zu antworten. Einmal, weil schon die neue Deutung der Religion in der Anzeige der Schellingschen Schrift allein die Herrschaft hat (Br. IV, 585). In Kunst und Religion sieht Schleiermacher dort die zwei notwendigen Ergänzungen der realen Hauptwissenschaften, in der Kunst, sofern sie die Darstellung des Absoluten auch im einzelnen Relativen durch Ineinsbildung des Idealen und Realen in bestimmten Erscheinungen vermittle; in der Religion, sofern sie umgekehrt das einzelne Relative und Endliche unmittelbar im Absoluten zur Anschauung bringe, „in welchem von selbst und immer das Ideale und Reale als eins und dasselbe erblickt werden muß". Der Kunst also spricht er zu, was 1799 als das charakteristisch Religiöse erscheint, nur daß das Beste und Religiöseste darin, das Teleologische, notwendig verloren geht. Die Umkehrung vergrößert allerdings den Abstand zur Kunst; wäre aber nicht vom alten Boden aus eine richtigere Abgrenzung möglich gewesen? — Es kommt hinzu, daß die erkenntnistheoretischen Bemerkungen, wie sie die zweite Ausgabe der Reden durchziehen, ebenfalls nur mit der neuen Auslegung der Religion übereinstimmen und alles übrige eigentlich ausschließen. Der abstrakten Spekulation kann nur sozusagen eine abstrakte Religion entsprechen, die auf ein abstraktes Neutrum als Grund der Wirklichkeit bezogen ist. — Endlich fällt die Stellung ins Gewicht, die jetzt dem frommen Naturgefühl angewiesen ist. „Von jener heiligen Ehrfurcht nun,

wenn ihr sie verstehen könnt, will ich Euch gern zugeben, daß sie das erste Element der Religion ist" (P. 84). „Wer weiß, welchen kräftigen und erhabenen Gang die Religion schon von Anfang an würde genommen haben," wenn die Liebe zur Natur von den ältesten griechischen Weisen zu den Völkern hindurch gedrungen wäre (P. 92). Eine solche Behauptung läuft dem Spiritualismus der Urfassung wie jenen geschichtsphilosophischen Gedanken der Lucindebriefe freilich schnurstracks zuwider. Gewiß ist auch das fromme Naturgefühl keine ein für allemal feststehende, eindeutige Größe. Es könnte ebenso gut auf den Schöpfergott hinweisen, dessen lebenspendende Allmacht es im kleinsten Grashalm verspürt und bewundert, als auf das verborgene neutrale Eins, in dem alle einzelnen Erscheinungen sich verschmelzen. Das Naturgefühl erlaubt das Letztere weit eher als die geschichtliche Anschauung, die gerade das Individuelle liebend umfaßt und in ihm eine Manifestation des Göttlichen gewahrt. Auch in diesem mystischen Naturgefühl, darf man sagen, setzt sich hier bei Schleiermacher nachträglich ein spezifisch romantisches Empfinden durch. Das Romantische ist eben ein Komplexphänomen, worin sich mannigfache Seiten vereinigen.

Ein Punkt noch bedarf der Hervorhebung in dem neuen Verständnis der Religion. Es handelt sich um die merkwürdige Entstellung jener „höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts", jener mystischen „Blüte der Religion", die jeder aus der Beschreibung von 1799 kennt. Wird das Hervorbrechen dieses Lebendigsten in der Religion dort mit dem Entstehen der sinnlichen Wahrnehmung und des menschlichen Bewußtseins überhaupt als analogen Vorgängen verglichen, so verwischen sich jetzt die Linien, und beides erscheint in einem notwendigen genetischen Zusammenhang verbunden, ja vereinerleit (P. 53 ff., 79). Die Einheit von Wissenschaft, Religion, Kunst samt ihrer Verschiedenheit soll dargetan werden. Wir werden zurückgeführt zum Erwachen unseres Bewußtseins selbst vor dem Auseinandertreten von Anschauung und Gefühl, Wissen und Handeln. „Es ist das Werden eures Bewußtseins, was ihr bemerken sollt; nicht etwa sollt ihr über ein schon gewordenes reflektieren." „Dieses Ineinandergeflossen-

und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückkehrt, das ist es, was ich meine, das ist jener Moment, den ihr jedesmal erlebt, aber auch nicht erlebt, denn die Erscheinung eures Lebens ist nur das Resultat seines beständigen Aufhörens und Wiederkehrens" (P. 55). Das ist ebenso der Moment, worin jede, die gemeinste und höchste Tätigkeit entspringt; „wenn sich erst als eines von beiden, als Anschauung oder Gefühl, euer Bewußtsein festgestellt hat, dann bleibt euch . . . nichts anderes übrig als das Wissen um die ursprüngliche Einheit beider Getrennten, um ihr gleiches Hervorgehen aus dem Grundverhältnis eures Daseins" (P. 56). Stellt sich nun in den Anschauungen unser wissenschaftliches Leben dar, so in der Reihe des Gefühls das religiöse. In welcher Reihe des Gefühls? Doch hier wird kein Unterschied gemacht, es kann keiner gemacht werden. Wohl heißt es alsbald (P. 57): „euer Gefühl, insofern es euer und des Universums gemeinschaftliches Sein und Leben . . ausdrückt . ., dies ist eure Frömmigkeit". Nachdem aber die Entstehung der Religion in die Entstehung des Bewußtseins selbst hineingelegt ist, muß folgerichtig hinzugefügt werden: jedes Gefühl hat die ausbedungene Eigenschaft; alle Empfindungen sind Einwirkungen des Universums, sind also religiös. „Es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften, verderbten Zustand des Lebens" (P. 57). Das ist aber die Naturalisierung der Religion, worin sich der Gegensatz zur früheren Deutung vollendet. Also die Religion ist nicht nur in jeder besseren Seele notwendig vorhanden, sondern in jeder Seele, die sich aus dem Zustand tierischer Verworrenheit erhoben hat (P. 130)! Also braucht die Offenbarung nicht sowohl auf geschichtlichen Höhepunkten gesucht zu werden, zu denen der Gottsucher sich mühsam emporarbeiten muß; sie ist eigentlich in jedem jener Übergangsmomente ins lichte Bewußtsein gegeben (P. 116). Wie auch Gnadenwirkung im Grund nichts anderes ist als der gemeinschaftliche Ausdruck „für jenes Spiel zwischen dem Hineingehen der Welt in den Menschen durch Anschauung und Gefühl und dem Eintreten des Menschen in die Welt durch Handeln und

Bildung, beides in seiner Ursprünglichkeit und seinem göttlichen Charakter" (P. 117)!

Wie viel künstlicher ist doch das neue Verständnis der Religion als das frühere. Muß man nicht urteilen, daß zuvor, 1799, wirklich eine ursprüngliche religiöse Intuition zum Worte kommt, daß nachher eine hereinbrechende philosophische Spekulation die Kreise verwirrt und das Ganze zur Umgestaltung nötigt?

Folgenschwer genug ist die beschriebene Wendung. Alles weitere religionsphilosophische und theologische Denken Schleiermachers ist davon bedingt. Nun, nachdem diese Biegung erfolgt ist, wird sich eine stetigere Ausgestaltung beobachten lassen. In der Glaubenslehre wieder werden wir dem Versuch begegnen, das Wesen der Religion aus der elementaren Struktur des Bewußtseins festzustellen. Das fromme Naturgefühl, das im Jahre 1806 in den Vordergrund tritt, wird desgleichen in der Glaubenslehre der Beschreibung des allgemeinen frommen Selbstbewußtseins zu Grund gelegt werden (vgl. § 34, 3), als das fromme Wirklichkeitsgefühl schlechthin sozusagen, das keiner weiteren Ergänzung mehr bedarf. Ein besonderer frommer Sinn für die geschichtliche Welt wird dort im Rahmen der allgemeinen Aussprache nicht mehr zu Wort kommen, sich nicht als höhere Stufe gegenüber dem Naturgefühl darstellen, — auch ein Zeichen dafür, daß in die zweite Ausgabe der Reden die religiös-teleologische Geschichtsbetrachtung organisch nicht ganz hineinpaßt. Das pantheistische Verständnis der Religion und die parallele Spekulation freilich, beides wird sich in Zukunft der kritischen Besinnung nicht entziehen können; auf dieser Linie wird die eigentlich fortbewegende Arbeit erfolgen. Von der Last der Vergangenheit wird sich Schleiermacher dabei nie ganz frei machen, eine gewisse Zwiespältigkeit in seinem Lebenswerk wird er ebensowenig je völlig überwinden.

Alles in allem, haben wir es mit einer Wandlung zu tun, die tief in Schleiermachers Entwicklung einschneidet. Es war die Frage, ob es ihm gelingen werde, die großen Intuitionen seiner schöpferischen romantischen Jahre in der wissenschaftlichen Bearbeitung weiter zu klären und über sich hinauszuführen. Aber er vermengt sie mit fremden Elementen, die ihnen ein anderes

Gesicht geben, die auch die aufgebotene Begriffswelt näher bestimmen. Der Verlust ist nicht gering. Der Primat des Geistes und des Ethos ist wankend geworden, damit auch die Bedeutung der Freiheit in ihrer Gegensätzlichkeit gegen das Reich der Notwendigkeit. Die Freiheit reicht der Notwendigkeit die Hand hinüber, sie muß sich ihr angleichen und nur noch graduell von ihr unterscheiden lassen. Auch die Ansicht des Universums in seinem innersten Wesen als Freiheit und Tat hat sich verdunkelt. Die wichtigen Andeutungen der Reden und Monologen darüber werden vielmehr später von Schelling neu aufgenommen werden, der auch die berührten geschichtsphilosophischen Anregungen Schleiermachers weitergedacht hat. Die metaphysische Stellung der geistigen Individualität ist ebenfalls nicht festgehalten — es hängt ja alles zusammen —, auch der Gedanke einer selbständigen geistigen Innerlichkeit, einer innerlichen Gemeinschaft über der Kultur als solcher entschwindet. Viele einzelne Bausteine gehen natürlich in die künftige Systembildung ein, der alte Bau aber wird dabei einem ernsthaften Umbau unterzogen. Was hilft es demgegenüber, daß die Neufassung der Reden ein geläutertes Verständnis des positiven Charakters der Religionen (P. 256) und der bleibenden Stellung Christi (P. 285 f.) bekundet?

Schluß.

In einer an Windungen reichen Entwicklungslinie stellt sich das geistige Leben Schleiermachers bis zum Jahre 1806 dar. Zuerst die intensiv religiöse Zeit in der Brüdergemeine, dann der Einfluß der Aufklärung und die Übung des kritischen Scharfsinns an Kant und Spinoza; rascher schlägt der Puls in der Zusammenarbeit mit F. Schlegel und im stillen Ringen mit Fichte, dessen Tatidealismus tiefen Eindruck macht, so sehr gegen die wissenschaftliche Form der Widerspruch sich erhebt; der Boden zu den schöpferischen literarischen Ausbrüchen um die Jahrhundertwende ist bereitet, und um wertvolle Gaben wird die Romantik bereichert. Die fortstürmende philosophische Bewegung fordert neue Auseinandersetzung; Fichte und Schelling, dieser zuvor lediglich im einzelnen beachtet, ziehen weiter in ihren Bann und nötigen zu Umgestaltungen. Mit der zweiten Ausgabe der Reden scheint ein gewisser Ruhepunkt erreicht. Wenn man als Jugendperiode den Lebensabschnitt abgrenzen darf, worin ein Denker sich allen bedeutsamen Erscheinungen suchend hingibt, mit ihnen streitet, aber auch sich mit ihnen erfüllt, während er nachher sich stärker auf sich selbst beschränkt und mehr auf der gewonnenen Grundlage weiterarbeitet, dann dürfen wir sie bei Schleiermacher hier sich schließen lassen. Fichtes späteren Schriften gegenüber wird ihm lediglich der Abstand zum Bewußtsein kommen; Schellings Freiheitslehre wird in keiner Weise mehr auf ihn zurückwirken, Hegels ganzes Schaffen wird ihm völlig fremd bleiben. Er wird zu sehr befestigt in sich selbst sein, als daß er sich noch mit ihm nun fremden Strömungen einließe. Der Fragenkreis, worin er sich bewegen wird, ist einmal abgesteckt, daraus wird er nicht mehr heraustreten. Die ungeheure Viel-

seitigkeit seiner Berufsstellung wird alle seine Kraft in Anspruch nehmen. Hauptsächlich in religiöser Mitteilung und Ausbreitung wird sich seine stärkste Lebendigkeit beweisen. Wer sich aber bis zuletzt trotz aller Anfeindungen und Hemmungen den Aufgaben des Staates und der Kirche widmet, unablässig für die Freiheit des Geistes eintretend, der erhält sich trotz allem die ewige Jugend, die er sich einst gelobt.

A 056213

Zeitschrift
für systematische Theologie

Herausgegeben in Verbindung mit Paul Althaus, Erlangen, Emanuel Hirsch, Göttingen und Georg Wehrung, Münster, von Carl Stange, Göttingen.

4. Jahrg. 1926/27. Vierteljährlich ein Heft. Einzelheft 5,50 M. Abonnement jährlich 20 M.

Wehrung veröffentlichte darin bisher folgende Aufsätze: Das religiöse Ich (I, 1). Vom Irrationalen (I, 3). Haupttypen des theologischen Denkens in der neueren Theologie (II, 1). Das Sittliche als irrationales Phänomen (III, 1). Der Durchgang Schleiermachers durch die Brüdergemeinde (IV, 2).

C. Bertelsmann, Verlag in Gütersloh

Die idealistische Philosophie
und das Christentum. Gesammelte Aufsätze von E. Hirsch, Göttingen. 1923. 312 S. Preis geb. 12 M.

Die Religion des deutschen Idealismus
und ihr Ende. Von W. Lütgert, Halle. 3 Bde. 1. Teil: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus. 2. Auflage 1923. Preis geb. 10 M. 2. Teil: Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund. 1. u. 2. Auflage 1923. Preis geb. 10 M. 3. Teil: Höhe und Niedergang des Idealismus. 2. Auflage 1926. Preis gebunden 18 M. Beilagen zur Religion des deutschen Idealismus. 2. Auflage 1924. Preis 1,80 M.

C. Bertelsmann, Verlag in Gütersloh

BX
4827
.S3
W37
1926

Wehrung, Georg, 1880-
Schleiermacher in der Zeit seines Werdens / von Georg Wehrung. --
Gütersloh : Rufer Evangelischer Verlag, [1926].
viii, 330 p. ; 23 cm.
"Literaturnachweis": p. [vii]-viii.

1. Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 1768-1834. 2. Religious thought--Germany. I. Title

A056213
CCSC 11 JUL 91 1382924 CSTMxc 39-4422